

طَبْعَةٌ جَدِيدَةٌ

لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

مَحَبَّةُ الْحَوَاشِي

عَلَى

أُصُولِ الشَّاشِي

تَأْلِيفًا

مَوْلَانَا مَحْبُوبُ الْحَمْدِ صَدِّيقُ الْأَمَّةِ كَاتِبُ

○ فاضل، جامع العلوم كبير الأ○ غطيب، جامع مسجد نور
○ مدرس، معهد القليل الإسلامي و مدرسة زينت البنات

الْقِيَاس

الْإِجْمَاع

السُّنَّة

كِتَابُ اللَّهِ

تفريعات وتمرينى سوالات

توضيح و تطبيق

تركيب و تحقيق

اعراب و ترجمه

المَقِيَّت

طَبْعَةٌ جَدِيدَةٌ

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۝

مَجْبُورُ الْجَوَاشِي

عَلَى

أَصُولِ الشَّاشِي

تَأَلِيفُ

مَوْلَانَا جَبْرُوتُ الْحَمْدِ عَزَّ وَجَلَّ

○ فاضل، جامعة العلوم بهار الا ○ غطيب، جامع سجد نور
○ مدرس، معهد القليل الاسلامي و مدرس زينت البنات

الْقِيَاس

الْإِجْمَاع

السُّنَّة

كِتَابُ اللَّهِ

تفريعات وتمرینی سوالات

توضیح تطبیق

ترکیب و تحقیق

اعراب و ترجمہ

المَقِیَّت

جميع حقوق الطبع محفوظة في كل مكان
لمكتبة المقيت، کراتشي، پاکستان

نام کتاب: **مَجْبُورُ الْجَوَاشِي عَلَى أَصُولِ الشَّاشِي**

مؤلف: مولانا محبوب احمد صاحب دامت برکاتہم

ناشر: مکتبہ المقيت! کراچی

عام قیمت: ۳۰۰/- روپے صفحات: ۲۲۲

کمپوزنگ: المقيت کمپوزنگ سينٹر، کراچی

ملنے کے پتے

مکتبہ المقيت: دکان نمبر ۳، F-32/1 نزد مسجد نور، منظور کالونی، کراچی

رابطہ: ۸۹۵۶۰۲۲، ۰۳۰۰، ۰۳۱۳

| | |
|---|--|
| مکتبہ الاشخ، معہد الخلیل الاسلامی کراچی | مکتبہ دار العلوم عمید گاہ کبیر والا۔ مکتبہ الاظہر رحیم یار خان |
| قدیمی کتب خانہ کراچی، اسلامی کتب خانہ کراچی | مکتبہ رحمانیہ، مکتبہ سید احمد شہید، مکتبہ عائشہ لاہور |
| مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی۔ مکتبہ بیت القرآن کراچی | مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ، مکتبہ سعیدیہ ملتان |
| مکتبہ دارالاشاعت، ادارۃ الانور، کراچی | مکتبہ رشیدیہ کوسٹ۔ مکتبہ امدادیہ ہری پور |
| مکتبہ اصلاح و تبلیغ حیدر آباد، مکتبہ مدنیہ بہاولپور | مکتبہ علمیہ غنی پلازہ قصہ خوانی بازار پشاور |
| مکتبہ فتحیہ لطیف آباد نواب شاہ۔ مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک | کتب رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی |
| مکتبہ المیزان میانوالی | مدنی کتب خانہ نزد تبلیغی مرکز مانسہرہ |
| مکتبہ صدیقیہ دیر شہر | المصباح، بک لینڈ لاہور، راولپنڈی |

☆ ہر دینی کتب خانے پر دستیاب ہے ☆

اس کتاب کا کوئی جملہ، لائن، پیرہ یا صفحہ تحریری اجازت کے بغیر چھاپنا کاپی رائٹ اور پبلی کیشنز ایکٹ کے تحت قانوناً جرم ہے

اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ

انتساب

راقم یہ جہد یسیر اور رشحات قلم اپنے

والدین

اور مشفق و مہربان نمونہ سلف

امام الصرف والنحو حضرت مولانا

صوفی **عبد الحمید** صاحب دامت برکاتہم

سابق مدرس: مدرسہ امداد العلوم منڈی یزمان بہاولپور،

حال مدرس: جامعہ خیر المدارس ملتان

کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے۔

خلاصۃ الکتاب مع تعلیمی نصاب

اصول الشاشی چار مباحث پر مشتمل ہے

کتاب اللہ ۵۳ فصلیں..... بحث النہ ۲ فصلیں..... بحث الایجام ۳ فصلیں..... بحث القیاس ۱۰ فصلیں

..... تین سہ ماہی نصاب برائے درجہ خاصہ (طالبات).....

..... فترہ اولیٰ (پہلی سہ ماہی) آغاز تا فصل فی المتقابلات..... ۱۸ صفحات.....

..... فترہ ثانیہ (دوسری سہ ماہی) متقابلات تا بحث حروف معانی..... ۳۲ صفحات.....

..... فترہ اخیرہ (آخری سہ ماہی) حروف معانی تا ختم بیان تبدیل..... ۳۰ صفحات.....

☆☆☆ طالبات کا نصاب بحث النہ تک مکمل ہو جاتا ہے ☆☆☆

..... تین سہ ماہی نصاب برائے درجہ ثالثہ (طلبہ).....

..... فترہ اولیٰ (پہلی سہ ماہی) آغاز تا فصل فی النہی..... ۴۰ صفحات.....

..... فترہ ثانیہ (دوسری سہ ماہی) فصل فی النہی تا بحث الایجام..... ۳۲ صفحات.....

..... فترہ اخیرہ (آخری سہ ماہی) بحث الایجام تا آخر کتاب..... ۳۰ صفحات.....

☆☆☆ طلبہ کا نصاب پوری کتاب ہے ☆☆☆

فہرست مضامین

| صفحہ نمبر | عنوانات و مضامین | صفحہ نمبر | عنوانات و مضامین |
|-----------|--|-----------|--|
| ۴۴ | آٹھ متفرع احکام و مسائل | ۱۸ | حرف آغاز، سبب تالیف |
| ۴۴ | دوسری مثال: قد علمنا ما فرضنا علیہم | ۲۱ | امتیازات و خصوصیات، عرض ناشر |
| ۴۵ | تقدیر یقین مہر مسائل متفرعہ | ۲۲ | مقدمہ، رؤوس ثمانیہ |
| ۴۵ | قول حنفیہ قول شافعیہ | ۲۲ | تعریف، حد قس، حد اضافی |
| ۴۵ | دلیل حنفیہ، دلیل شافعیہ | ۲۲ | موضوع، غرض و غایت، رتبہ علم، حکم |
| ۴۵ | شافعیہ کی دلیل کا جواب | ۲۴ | حالات مصنف، اسماء مصنف اور وجہ تسمیہ |
| ۴۶ | تیسری مثال حتی تنکح زوجا غیرہ | ۲۶ | نقطۃ الکتاب، ترجمہ، ترکیب مفردات کی تحقیق |
| ۴۶ | عورت کی عبارت سے انعقاد نکاح مسائل متفرعہ | ۳۴ | قبل اور بعد کا استعمال، اعراب و بنا کی تفصیل |
| ۴۶ | اقوال ائمہ، دلائل، تحقیق و ترجیح حدیث | ۳۵ | اصول اربعہ کی وجہ حصر، تعریف |
| ۴۶ | جواب، وجہ ترجیح | ۳۷ | البحث الاول فی کتاب اللہ تعالیٰ |
| ۴۷ | عام کی تقسیم | ۳۷ | فصل ۱۔ خاص اور عام |
| ۴۸ | عام غیر مخصوص منہ البعض کی تعریف، حکم | ۳۸ | فصل کا معنی، خاص کی تعریف، تقسیم، تمثیل |
| ۴۹ | تفریع، ما کے عموم پر دلیل | ۳۸ | عام کی تعریف، تمثیل |
| ۵۱ | دوسری تفریع: فافروا ما تبسروا من القرآن | ۳۹ | خاص کا حکم، پہلی مثال: ثلاثہ قراءۃ |
| ۵۲ | تیسری تفریع: ولاتاتوا کلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ | | قراءۃ سے مراد حیض یا طہر؟ |
| ۵۳ | مذکورہ مثال پر تنبیہ | ۴۳ | قول احناف |
| ۵۴ | چوتھی تفریع: واما تکلم اللہ یرضعنکم | ۴۳ | قول شوافع |
| ۵۴ | عام مخصوص منہ البعض، تعریف، حکم | ۴۳ | دلیل احناف |
| ۵۵ | خبر واحد اور قیاس سے تخصیص کی تعلیل و دلیل | ۴۳ | دلیل شوافع |

| | | | |
|----|---|----|--|
| ۷۱ | دوسری فصل کے متعلق ترمیمی سوالات | ۵۵ | تخصیص کی تعریف |
| ۷۱ | فصل ۳۔ مشترک اور مؤول | ۵۵ | قطعی یا ظنی ہونے میں اقوال |
| ۷۲ | مشترک کی تفصیل و تعریف، مثال | ۵۵ | مخصص مجہول کی مثال |
| ۷۲ | مشترک کا حکم، تفریع اول | ۵۶ | مخصص معلوم کی مثال |
| ۷۳ | سابقہ حکم و اصول کی وضاحت کیلئے دو مسئلے | ۵۷ | پہلی فصل سے متعلق ترمیمی سوالات |
| ۷۳ | تفریع ثانی | ۵۸ | فصل ۲۔ مطلق اور مقید |
| ۷۵ | مثل صوری، مثل معنوی کی تعریف و تمثیل | ۵۹ | مطلق کی تعریف، حکم، مثال |
| ۷۵ | قول اول، قول ثانی | ۶۰ | اختلاف و دلائل، جوابات |
| ۷۶ | تینچین کا استدلال، فائدہ ۱-۲ | ۶۰ | دوسری مثال: فاجلدوا کلن واحد منہما ما ة جلدہ |
| ۷۶ | پہلا اشکال، دوسرا اشکال، جواب | ۶۱ | حدیث کی تحقیق و تخریج، جواب |
| ۷۷ | مؤول کی تحقیق، تعریف، تمثیل، حکم | ۶۱ | تنبیہ |
| ۷۸ | مؤول کی مثالیں | ۶۲ | تیسری مثال: ولیطوفوا بالیت العتیق |
| ۷۹ | امام محمدؒ کی ذکر کردہ تفریع | ۶۲ | مسئلہ کی تحقیق، جواب، بیت عتیق کی وجوہ تسمیہ |
| ۸۰ | طردا و تبعاً مفسر کا حکم، مثال | ۶۳ | چوتھی مثال: وارکعوا مع الزکعین |
| ۸۱ | تیسری فصل سے متعلق ترمیمی سوالات | ۶۳ | ترک تعدیل پر سجدہ سہونہ ہونے کی وجہ؟ |
| ۸۱ | فصل ۴۔ حقیقت و مجاز | ۶۴ | مطلق پر پہلی تفریع |
| ۸۲ | حقیقت و مجاز اور صریح کنایہ کی وجہ حصر | ۶۴ | شافعیہ کی طرف سے وارد شدہ سوال کا جواب |
| ۸۲ | حقیقت کی تعریف، مثال | ۶۶ | دوسری تفریع، مسئلہ ظہار |
| ۸۲ | مجاز کی تعریف، تنبیہ، فائدہ | ۶۶ | دیگر ائمہ کا مسلک |
| ۸۳ | ثم الحقیقۃ مع المجاز لا یجتمعان کی مفصل بحث | ۶۷ | تیسری تفریع: فخر یرقبہ |
| ۸۴ | حقیقت و مجاز کے عدم اجتماع کی مثالیں | ۶۸ | سابقہ اصول پر دو سوالات، جوابات |
| ۸۵ | مثال حدیث سے، مثال فقہی عبارات سے | ۷۰ | حدیث مغیرہ بن شعبہؓ، حدیث رفاعہؓ کا واقعہ |
| ۸۶ | سوال و جواب، تفریعات ثلثہ | ۷۱ | مطلق و مجمل میں فرق |

| | | | |
|-----|---|-----|---|
| ۸۷ | حقیقت و مجاز کے عدم اجتماع پر دلیل احناف | ۱۰۷ | صریح کی تعرف، حکم |
| ۸۷ | حقیقت و مجاز کے امکان اجتماع پر دلیل شوافع | ۱۰۹ | تفریع ۲-۱، ثمرہ اختلاف |
| ۸۸ | شافعیہ کی دلیل کا جواب | ۱۱۰ | مسائل ستہ مستقرۃ |
| ۸۸ | تین اشکالات اور ان کے جوابات | ۱۱۱ | کنایہ کی تعریف، حکم، تمثیل، دلیل |
| ۹۰ | حقیقت کی تین اقسام، مثال و احکام | ۱۱۲ | تفریعات ۳-۲-۱ |
| ۹۲ | مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے؟ | ۱۱۴ | چھٹی فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۹۲ | امام ابوحنیفہؒ کا قول | ۱۱۴ | فصل ۷- اقسام ثنائیہ متقابلات |
| ۹۲ | صاحبین کا قول، ثمرہ اختلاف | ۱۱۵ | ظہور معنی کے اعتبار سے چار اقسام کی وجہ حصر |
| ۹۶ | امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اشکال و جواب | ۱۱۵ | محکم کی دو قسمیں |
| ۹۸ | چوتھی فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۱۱۵ | ظاہر و نص کی تعریف، حکم |
| ۹۸ | فصل ۵- استعارہ کی تعریف | ۱۱۵ | قول اول، قول ثانی، ظاہر و نص کی مثال |
| ۹۹ | استعارہ و مجاز کی اقسام | ۱۱۶ | دوسری مثال، تیسری مثال |
| ۹۹ | مجاز صوری، مجاز معنوی | ۱۱۶ | مفسر کی تعریف، حکم، مثال ۳-۲-۱ |
| ۱۰۰ | اہل اصول اور اہل بیان کے نزدیک | ۱۱۸ | تفریع، ذیلی مثال |
| ۱۰۰ | استعارہ و مجاز کی تحقیق | ۱۲۲ | محکم کی تعریف، حکم، مثال |
| ۱۰۰ | علت کی تعریف، سبب کی تعریف | ۱۲۵ | دوسری چار اقسام، مقابل چار اقسام کی وجہ حصر |
| ۱۰۰ | سبب اور علت میں فرق | ۱۲۷ | خفی کی تعریف، حکم، مثال ۳-۲-۱ |
| ۱۰۲ | پہلی قسم میں استعارہ، دوسری قسم میں استعارہ | ۱۲۷ | مشکل کی تعریف، حکم، وجہ تسمیہ |
| ۱۰۲ | سوال و جواب، احترازی مثالیں، تفریع | ۱۲۷ | ادام کا معنی، قول صاحبینؒ، قول امام اعظمؒ |
| ۱۰۵ | لفظ بہتہ سے نکاح کے متعلق قول شافعیؒ | ۱۳۰ | مجمل کی تعریف، حکم، مثال |
| ۱۰۶ | قول صاحبینؒ پر اشکال و جواب | ۱۳۲ | فصل ۸- ترک حقیقت کی وجوہات خمسہ |
| ۱۰۷ | پانچویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۱۳۳ | ترک حقیقت کی پہلی وجہ، مثال ۲-۱ |
| ۱۰۷ | فصل ۶- صریح و کنایہ | ۱۳۵ | پہلی مثال، دوسری مثال |

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| ۱۵۶ | دلالة النص کی تعریف، حکم، مثال | ۱۳۶ | سابقہ مسائل سے ماخوذ اصول |
| ۱۵۷ | کفارہ صوم کے ثبوت پر باحوالہ صریح دلیل | ۱۳۷ | تیسری مثال، چوتھی مثال |
| ۱۵۸ | آیت کریمہ سے مثال، چار صورتیں | ۱۳۷ | ترک حقیقت کی دوسری وجہ، مثال |
| ۱۶۱ | اقتضاء النص کی تعریف، حکم، مثالیں | ۱۳۷ | سوال و جواب |
| ۱۶۶ | پہلی تفریع، دوسری تفریع | ۱۳۸ | اصطلاحات مکاتب، مدبر، ام ولد |
| ۱۶۷ | نویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۱۳۸ | ترک حقیقت کی تیسری وجہ |
| ۱۶۷ | فصل ۱۰۔ امر کی لغوی تعریف، اصطلاحی تعریف | ۱۳۸ | مثال ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ تفریع |
| ۱۶۹ | امر کی تعریف پر سوال اور جواب | ۱۴۰ | حدیث مبارک سے مثال |
| ۱۷۰ | امر کی مراد پر وارد ہونے والے دو سوال | ۱۴۱ | قرآن پاک سے مثال |
| ۱۷۱ | فعل رسول سے وجوب کے ثبوت اور عدم ثبوت کی بحث | ۱۴۲ | امام شافعی کا استدلال |
| ۱۷۱ | قول اول کی دلیل، قول ثانی کی دلیل | ۱۴۲ | احناف کی طرف سے جواب |
| ۱۷۲ | دلیل اول کا جواب، آیت قرآنی سے استدلال | ۱۴۴ | ترک حقیقت کی چوتھی وجہ |
| ۱۷۳ | دسویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۱۴۵ | مثال، تفریعات ۱۔ ۲۔ ۳ |
| ۱۷۳ | فصل ۱۱۔ امر کے موجب کا بیان | ۱۴۷ | ترک حقیقت کی پانچویں وجہ، مثال ۱۔ ۲۔ ۳ |
| ۱۷۳ | امر کے اکیس معانی مع باحوالہ امثلہ | ۱۴۷ | آٹھویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۱۷۴ | امر کے موجب میں اقوال ائمہ | ۱۴۸ | فصل ۹۔ نصوص کے تعلقات اربعہ |
| ۱۷۵ | امر کے موجب میں راجح قول مع دلیل | ۱۵۰ | عبارت النص کی تعریف، حکم |
| ۱۷۸ | نقلی دلائل | ۱۵۰ | اشارۃ النص کی تعریف، حکم |
| ۱۷۸ | گیارہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۱۵۱ | دونوں کی مثال، تفریع، فائدہ |
| ۱۷۸ | فصل ۱۲۔ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا | ۱۵۲ | دوسری مثال، تفریع، مسئلہ نیت کی تخریج |
| ۱۷۹ | امر کے موجب کے بعد امر کے مقتضی کا ذکر | ۱۵۴ | مسئلہ، مسئلہ، قول احناف |
| ۱۷۹ | اقوال ائمہ ۱۔ ۲۔ ۳ | ۱۵۴ | قول شافعی، دلیل شافعی، دلیل احناف |
| ۱۸۴ | عبادات کے تکرار پر مشہور ترین سوال کا جواب | ۱۵۵ | دلیل شافعی کا جواب یا تطبیق |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ۱۸۴ | بارہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۲۰۴ | اداء کامل کا حکم، تفریع |
| ۱۸۵ | فصل ۱۳۔ مامور بہ مطلق و مقید کا بیان | ۲۰۴ | بیج باطل و فاسد کا فرق و حکم |
| ۱۸۷ | مطلق عن الوقت کا حکم | ۲۰۴ | اداء قاصر کی بحث |
| ۱۸۷ | زکوٰۃ یا عشر اور صدقہ فطر کے درمیان رقیق فرق | ۲۰۵ | ترکیب و تحقیق، تعریف، اداء قاصر کی مثالیں، حکم |
| ۱۸۸ | قدرت ممکنہ | ۲۰۶ | تفریع، فائدہ |
| ۱۸۸ | امر کا موجب و وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور؟ | ۲۰۷ | تفریعات، وصف کی قیمت نہ ہونے کی دلیل |
| ۱۸۹ | مامور بہ موقت کی تقسیم، ظرف کا معنی | ۲۰۹ | نقد و عروض میں فرق، فائدہ |
| ۱۹۰ | پہلا حکم، دوسرا حکم، تیسرا حکم | ۲۱۰ | تیسرا مسئلہ |
| ۱۹۱ | ترکیب و تحقیق، (معیاری وقت) مامور بہ موقت | ۲۱۱ | قضاء کی بحث و تعریف |
| ۱۹۱ | پہلا حکم، دوسرا حکم، تیسرا حکم | ۲۱۲ | تقسیم، اصول، دو تفریعات |
| ۱۹۲ | ترکیب و تحقیق، | ۲۱۳ | قضاء قاصر کی تعریف، مثال |
| ۱۹۳ | معیاری غیر متعین کی تعریف، مثال، حکم | ۲۱۳ | دلیل امام شافعی کا جواب |
| ۱۹۴ | قضاء رمضان کے ضروری ہونے کی دلیل، حکم | ۲۱۴ | تیسری تفریع |
| ۱۹۶ | ضابطہ کی وضاحت، مثال | ۲۱۵ | حقوق اللہ میں مثل شرعی کی مثال |
| ۱۹۷ | متنبیہ، مسئلہ، سوال و جواب، تفریع | ۲۱۶ | زوائد کی ضمان کا حکم |
| ۱۹۷ | تیرہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۲۱۷ | پندرہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات |
| ۱۹۸ | فصل ۱۴۔ مامور بہ کے حسن و عمدہ ہونے کا بیان | ۲۱۷ | فصل ۱۶۔ نہی کا بیان |
| ۱۹۹ | مامور بہ کی اقسام، حسن بنفسہ کی مثالیں | ۲۱۸ | نہی کی تعریف، اقسام، احکام |
| ۱۹۹ | حسن بنفسہ کا حکم، تفریع | ۲۱۸ | علامہ یزدوی کی تصریح و تنقید |
| ۲۰۰ | حسن غیرہ مثالیں، حکم، تفریع | ۲۱۹ | دو تفریعات، معرکہ الآراء سوال کا جواب |
| ۲۰۰ | چودہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۲۲۰ | منوع ایام کے روزوں اور مکروہ اوقات میں نماز کا فرق |
| ۲۰۳ | فصل ۱۵۔ مامور بہ اداء و قضا کا بیان | ۲۲۷ | قیح لغیرہ کی قسم اور تفریع |
| ۲۰۴ | ترکیب و تحقیق، اداء کی تعریف و تقسیم | ۲۲۸ | آخری تفریع |

| | | | |
|-----|--|-----|---|
| ۲۲۹ | لغان کا معنی اور طریقہ | ۲۲۹ | اٹھارویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات |
| ۱۳۰ | سولہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۲۲۹ | فصل ۱۹- حروف عاطفہ میں سے ”فا“ بیان |
| ۲۳۱ | فصل ۱۷- نصوص کی مراد پہچاننے کے طریقے | ۲۵۰ | فا کا معنی، دلیل، چار تفریعات |
| ۲۳۱ | پہلا طرز استدلال | ۲۵۱ | فا برائے علت، فا تعلیلیہ کے لئے شرائط |
| ۲۳۲ | دوسرا طرز استدلال، تطبیق | ۲۵۲ | تفریعات، |
| ۲۳۳ | چوتھا طرز استدلال | ۲۵۲ | انیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۳۴ | تمسکات ضعیفہ سبعہ | ۲۵۷ | فصل ۲۰- حروف عاطفہ میں سے ”ثم“ کا بیان |
| ۲۳۵ | پہلی مثال، قے ناقض وضو ہونے کی صریح دلیل | ۲۵۹ | تراخی فی الحکم واللفظ کی بحث |
| ۲۳۶ | تمسک ثانی، تمسک ثالث | ۲۵۹ | امام ابو حنیفہ کا قول، صاحبین کا قول |
| ۲۳۶ | تمسک رابع، تمسک خامس | ۲۵۹ | میسویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۳۶ | تمسک سادس، تمسک سابع | ۲۶۰ | فصل ۲۱- حروف عاطفہ میں سے ”بل“ کا بیان |
| ۲۴۰ | اعتراض کا جواب، چار نظیریں | ۲۶۱ | بل کا معنی، پہلی مثال، دوسری مثال |
| ۲۴۱ | سترہویں فصل سے متعلق تمرینی سوالات | ۲۶۲ | دلیل احناف، طلاق و اقرار میں وجہ فرق |
| ۲۴۲ | فصل ۱۸- حروف معانی کا بیان | ۲۶۲ | اہم تر فائدہ |
| ۲۴۲ | حروف عاطفہ میں سے ”واو“ کا بیان | ۲۶۲ | اکیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۴۲ | حروف معانی و مبنائی، واو کی تقدیم کی وجہ | ۲۶۳ | فصل ۲۲- حروف عاطفہ میں سے ”لکن“ کا بیان |
| ۲۴۳ | پہلی مثال، عطف معذور ہونے کی دلیل | ۲۶۳ | لکن کا معنی، مشدّد و مخفف میں فرق |
| ۲۴۶ | مجازی معنی مراد لینے کی دو شرطیں | ۲۶۴ | لفظی فرق، بل اور لکن میں مفہومی فرق |
| ۲۴۶ | بنیاد و اصول | ۲۶۵ | لکن کے استعمال اور معنی کیلئے شرط |
| ۲۴۷ | حال کا احتمال نہ ہونے کی مثال | ۲۶۵ | اتساق کلام کی مثال، دوسری مثال |
| ۲۴۸ | تفریحی مثال | ۲۶۵ | کلام متسق کی تیسری مثال |
| ۲۴۸ | حال کا احتمال ہونے کی تفریحی مثال | ۲۶۶ | کلام غیر متصل کی مثال |
| ۲۴۹ | واقعہ، استطراد | ۲۶۶ | بیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ۲۸۰ | چھبیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۲۶۷ | فصل ۲۳۔ حروف عاطفہ میں سے ”او“ کا بیان |
| ۲۸۱ | فصل ۲۷۔ حروف جارہ میں سے ”فی“ کا بیان | ۲۶۸ | ”او“ کا معنی |
| ۲۸۲ | ”فی“ کا معنی، استعمال اور مثال | ۲۶۸ | شمول حکم بر سبیل بدل کی مثال |
| ۲۸۲ | زمان میں ”فی“ کا استعمال | ۲۶۸ | شمول حکم بر سبیل عموم کی مثال |
| ۲۸۲ | امام ابوحنیفہ کا قول | ۲۶۹ | پہلی تفریع، دوسری اختلافی تفریع |
| ۲۸۲ | اقوال ائمہ کا خلاصہ | ۲۶۹ | وجہ فرق |
| ۲۸۳ | ”فی“ کے اظہار و حذف کی مثال | ۲۷۰ | ”مہر میں ”او“ کے استعمال کا حکم، تفریع |
| ۲۸۴ | مکان میں ”فی“ کا استعمال | ۲۷۱ | ”او“ برائے تخییر و تعیم کیلئے ضابطہ |
| ۲۸۴ | فعل لازم و متعدی کی نسبت کا ضابطہ | ۲۷۱ | عدم تخییر و تعیم کی صورت |
| ۲۸۵ | فعل لازم کی مثال، فعل متعدی کی مثال | ۲۷۱ | تیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۸۵ | فعل میں ”فی“ کا استعمال، مثالیں | ۲۷۲ | فصل ۲۴۔ حروف عاطفہ جارہ میں سے ”حتی“ کا بیان |
| ۲۸۵ | ستائیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۲۷۳ | ترکیب و تحقیق حتی کا معنی |
| ۲۸۷ | فصل ۲۸۔ حروف معانی میں سے آخری ”با“ کا بیان | ۲۷۴ | پہلی مثال، دوسری مثال، استثنائی مثال |
| ۲۸۸ | ”با“ کا معنی، مثال، تفریع | ۲۷۴ | حتی جزا سیہ حتی محض عاطفہ |
| ۲۸۸ | ”با“ کے ذکر و عدم ذکر سے حکم کا فرق | ۲۷۵ | چوبیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۹۰ | دوسری مثال، آخری جزئیہ | ۲۷۵ | فصل ۲۵۔ حروف جارہ میں سے ”الی“ کا بیان |
| ۲۹۰ | اٹھائیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۲۷۶ | غایہ مغیا میں داخل نہ ہونے کی مثال |
| ۲۹۰ | فصل ۲۹۔ بیان کی اقسام سببہ | ۲۷۷ | دوسری مثال، تفریع ۱۔ ۲۔ |
| ۲۹۰ | بیان و تبیان میں فرق، وجہ حصر | ۲۷۷ | ”الی“ برائے تاخیر کا حکم اور مثال |
| ۲۹۱ | بیان کی اقسام سببہ، بیان تقریر کی تفصیل | ۲۷۸ | پچیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۹۱ | مثال ۱۔ ۲۔ بیان تقریر کا حکم | ۲۷۹ | فصل ۲۶۔ حروف جارہ میں سے ”علی“ کا بیان |
| ۲۹۲ | تیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۲۸۰ | ”علی“ کا معنی، مثالیں، تفریع |
| ۲۹۲ | فصل ۳۰۔ بیان تفسیر کی تعریف، مثال، حکم | ۲۸۰ | ”علی“ بمعنی ”با“ کی تفصیل |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ۲۹۳ | تیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۰۸ | بیان تبدیل کی بابت ”دقیق“ بحث |
| ۲۹۳ | فصل ۳۱۔ بیان تفسیر کی تعریف، مثال، حکم | ۳۰۸ | سوال و جواب، تفریع |
| ۲۹۴ | تعلیق میں اختلاف کی تفصیل | ۳۰۹ | سوال و جواب، اختلافی مثال ۲-۱۔ |
| ۲۹۵ | قول شافعی، جواب، ثمرہ اختلاف | ۳۱۰ | بیان تبدیل اور بیان تفسیر میں فرق |
| ۲۹۵ | صحت تعلیق کی شرط پہلی تفریع، دوسری تفریع، | ۳۱۰ | پینتیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۲۹۸ | احناف کا مسلک و موقف۔ تعلیق بالوصف | ۳۱۱ | البحث الثانی فی السنۃ |
| ۲۹۸ | برائے نام موجودہ اہل کتاب کے ذبیحہ، نکاح کا حکم | ۳۱۱ | فصل ۱۔ |
| ۳۰۰ | استثناء کا معنی اور حنفیہ کا قول | ۳۱۳ | سنت و حدیث کا معنی اور فرق |
| ۳۰۰ | قول شافعی، مثال و ثمرہ اختلاف، فائدہ۔ | ۳۱۳ | حدیث پاک کا حکم، فرق اقسام |
| ۳۰۱ | اکتیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۱۳ | خبر متواتر کی تعریف مثالیں، حکم |
| ۳۰۲ | فصل ۳۲۔ بیان ضرورت | ۳۱۴ | خبر مشہور کی تعریف مثالیں، حکم |
| ۳۰۳ | تعریف، مثال، حکم | ۳۱۴ | خبر واحد کی تعریف، مثالیں، حکم |
| ۳۰۳ | تفریع ۲-۱۔ | ۳۱۵ | رواۃ حدیث کی دو اقسام |
| ۳۰۳ | تیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۱۵ | پہلی قسم کی تعریف، حکم |
| ۳۰۴ | فصل ۳۳۔ بیان حال | ۳۱۵ | حدیث اعرابی، حدیث ابن مسعود |
| ۳۰۴ | تعریف، مثال و حکم | ۳۱۶ | حدیث عائشہ، حدیث ابن مسعود |
| ۳۰۵ | تینتیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۱۷ | دوسری قسم کی تعریف، حکم |
| ۳۰۵ | فصل ۳۴۔ بیان عطف | ۳۱۷ | حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا مکالمہ |
| ۳۰۶ | بیان عطف کی تعریف، مثال ۲-۱۔ | ۳۱۷ | تفریع، حدیث مصرات |
| ۳۰۶ | اختلافی مثال | ۳۱۹ | خبر واحد پر عمل کی شرائط کا بیان |
| ۳۰۶ | چونیسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۲۰ | خبر واحد پر عمل کی پہلی شرط، پہلی نظیر |
| ۳۰۷ | فصل ۳۵۔ بیان تبدیل | ۳۲۰ | دوسری نظیر، جواب، تیسری نظیر |
| ۳۰۷ | بیان تبدیل کی تعریف، مثال، حکم | ۳۲۲ | خبر واحد پر عمل کی دوسری شرط |

| | | | |
|-----|---|-----|---|
| ۳۲۲ | مثال ۱-۲-۳۔ | ۳۲۷ | دوسری فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۲۲ | خلافت ظاہر ہونے کی دوسری صورت | ۳۲۸ | فصل ۳۔ قیاس پر عمل کی شرائط کا بیان |
| ۳۲۳ | احکام شرعیہ سے مثالیں | ۳۲۸ | اجتہاد و مجتہد کی تعریف |
| ۳۲۳ | پہلی فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۲۹ | تفریع ۱-۲۔ شبہ فی الحکم |
| ۳۲۳ | فصل ۲۔ خبر واحد چار مقامات میں حجت ہے | ۳۲۹ | شبہ فی الظن، مثال |
| ۳۲۴ | پہلا مقام، دوسرا مقام | ۳۳۱ | تعارض بین الدلیلین |
| ۳۲۵ | تیسرا مقام، چوتھا مقام | ۳۳۱ | حل تعارض کی صورتیں اور مثالیں |
| ۳۲۶ | | ۳۳۲ | تفریع، سوال و جواب |
| | | ۳۳۴ | تیسری فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۲۶ | البحث الثانی فی الاجماع | ۳۳۵ | البحث الرابع فی القیاس |
| ۳۲۷ | حجیت اجماع اس امت کی امتیازی خصوصیت | ۳۳۵ | فصل ۱۔ قیاس کے حجت شرعی ہونے کا بیان |
| ۳۲۷ | اجماع کے حجت ہونے پر دلائل | ۳۳۶ | قیاس حجت شرعی ہے |
| ۳۲۸ | اجماع کا حکم | ۳۳۷ | حجت رابع کیلئے دلائل اربعہ |
| ۳۲۸ | اجماع کی چار اقسام | ۳۳۷ | پہلی فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۲۸ | سوال و جواب | ۳۳۸ | فصل ۲۔ قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط |
| ۳۲۸ | اجماع کن کا معتبر اور حجت ہے؟ | ۳۳۹ | شرائط ۱-۲-۳-۴-۵۔ |
| ۳۳۰ | اجماع غیر مرکب، اجماع مرکب، سوال و جواب | ۳۵۰ | مثال اول۔ ثانی، ثالث، رابع، خامس |
| ۳۳۰ | تفریع ۱-۲-۳۔ | ۳۵۰ | دوسری فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۳۱ | پہلی فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۵۱ | فصل ۳۔ |
| ۳۳۳ | فصل ۲۔ عدم القائل بالفصل | ۳۵۷ | قیاس کی تعریف اور علت جاننے کے بیان میں |
| ۳۳۵ | پہلی مثال، دوسری مثال، تیسری مثال | ۳۵۸ | کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت کی مثال |
| ۳۳۶ | دوسری قسم، بالفاظ دیگر | ۳۶۰ | حدیث پاک سے علت معلوم کرنے کی مثال |
| ۳۳۷ | تیسرا طرز، حکم | ۳۶۱ | اجماع سے معلوم شدہ علت کی مثال |

| | | | |
|-----|---|-----|--------------------------------------|
| ۳۶۶ | اجتہاد و قیاس سے معلوم شدہ علت کی مثال | ۳۰۸ | سنت کی تعریف، وجہ تسمیہ، حکم |
| ۳۶۹ | تیسری فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۰۸ | آٹھویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۶۹ | فصل ۴۔ اشکالات ثنائیہ | ۳۰۹ | فصل ۹۔ عزیمت و رخصت کا تفصیلی بیان |
| ۳۷۰ | قیاس پر واقع ہونے والے آٹھ سوالات کا بیان | ۳۱۰ | نویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۷۰ | پہلے سوال ممانعت کا بیان، منع الوصف | ۳۱۱ | فصل ۱۰۔ بلا دلیل استدلال کا بیان |
| ۳۷۱ | منع الحکم | ۳۱۲ | استدلال بعدم العلة |
| ۳۷۳ | قول بموجب علت کا بیان | ۳۱۵ | استصحاب حال سے استدلال |
| ۳۷۵ | قلب کا بیان، عکس کا بیان | ۳۱۸ | سوال اور جواب |
| ۳۷۹ | فساد وضع کا بیان | ۳۲۳ | دسویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات |
| ۳۸۰ | فرق، نقض، معارضہ کا بیان | ۳۲۳ | خاتمۃ الکتاب و الطبع |
| ۳۸۰ | چوتھی فصل کے متعلق تمرینی سوالات | ۳۲۴ | پوری کتاب کے مضامین کے اجمالی اشارات |
| ۳۸۰ | فصل ۵۔ حکم کے متعلقات | | |
| ۳۸۱ | سبب، علت شرط، علامت کا بیان | | |
| ۳۸۹ | پانچویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | | |
| ۳۹۰ | فصل ۶۔ احکام شرع کے اسباب کا تفصیلی بیان | | |
| ۳۹۰ | نماز کا سبب، رزقہ کے وجوب کا سبب | | |
| ۳۹۱ | روزہ کے وجوب کا سبب، حج کے وجوب کا سبب | | |
| ۳۹۷ | چھٹی فصل کے متعلق تمرینی سوالات | | |
| ۴۰۰ | فصل ۷۔ حکم و علت کے موانع اربعہ کا بیان | | |
| ۴۰۰ | ساتویں فصل کے متعلق تمرینی سوالات | | |
| ۴۰۰ | فصل ۸۔ شرعی اصطلاحات کا بیان | | |
| ۴۰۶ | فرض کی تعریف، وجہ تسمیہ، حکم | | |
| ۴۰۷ | وجوب کی تعریف، وجہ تسمیہ، حکم | | |

تسہیل البلاغۃ

اردو شرح

دروس البلاغۃ

ناشر: ادارۃ التصنیف دارالعلوم کبیر والا

ملکتہ المقیث

0313-0300-8956022

☆☆☆☆☆

☆☆☆

تقریظ

جامع المنقول و المعقول بحر العلوم ولی کامل استاذ الاساتذہ

حضرت مولانا علامہ ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و مہتمم جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا

عزیز مولوی محبوب احمد سلمہ نے اپنی نئی تالیف ”محبوب الحواشی شرح اصول الشاشی“ کا مسودہ بھیجا۔
عزیم الفرستی کی وجہ سے احقر نے چیدہ چیدہ مقامات سے اس کا مطالعہ کیا۔ ”اصول فقہ“ کی اہمیت اور ضرورت
اہل علم پر مخفی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ مدارس دینیہ کے زیر درس نصاب میں دیگر فنون کی طرح ”اصول فقہ“ کو بھی بڑی
اہمیت سے پڑھایا جاتا ہے، حاملین دین متین نے درس نظامی کی تسہیل و تشریح کی خاطر ہر فن پر مختلف شروح و حواشی لکھ کر
امت پر بڑا احسان فرمایا۔

عزیز مولوی محبوب احمد سلمہ نے فاضل دارالعلوم کبیر والا نے بھی خدمت ”علم حدیث“ کے ساتھ ”اصول
فقہ“ کی ابتدائی کتاب اصول الشاشی کی مفصل شرح ”محبوب الحواشی“ کے نام سے تحریر فرمائی، مسائل کی توضیح مختلف
امثلہ سے کی ہے، اس شرح کی انفرادی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ آسان ترجمہ توضیح عبارت کے ساتھ ساتھ
متن کتاب کے معتد بہ حصہ کی نحوی ترکیب بھی ہے

اللہ جل شانہ اس سعی جمیل کو شرف قبولیت عامہ و تادمہ فی الدارین نصیب فرمائے۔ اور مزید کی توفیق کامل
باخلاص کامل نصیب فرمائے اور نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔

آمین ثم آمین بجاء سید المرسلین صلی اللہ علیہ و علی اللہ

و اصحابہ و ازواجہ و اہل بیتہ و علی من تبعہم باحسان

الی یوم الدین .

ارشاد احمد عفی عنہ

خادم: دارالعلوم کبیر والا

تقریظ

منبع العلوم ومخزن الفہوم مجسمہ تواضع وانکسار عالم باعمل جامع المحاسن صاحب طریقت

حضرت مولانا مفتی حامد حسن صاحب دامت برکاتہم

رئیس دارالافتاء وناظم تعلیمات جامعہ دارالعلوم عید گاہ کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد! ”اصول فقہ“ کی اہمیت اور ضرورت احل علم پر مخفی نہیں ہے! یہی وجہ ہے کہ مدارس دینیہ کے زیر درس نصاب میں دیگر فنون کی طرح ”اصول فقہ“ کو بھی بڑی اہمیت سے پڑھایا جاتا ہے، حاملین دین متین نے درس نظامی کی تسہیل و تشریح کی خاطر ہر فن پر مختلف شروح و حواشی لکھ کر امت پر بڑا احسان فرمایا۔

عزیز مولانا محبوب احمد صاحب زید مجددہ فاضل دارالعلوم کبیر والا نے بھی خدمت ”علم حدیث“ کے ساتھ ”اصول فقہ“ کی ابتدائی کتاب ”اصول الشاشی“ کی مفصل شرح ”محبوب الحواشی“ کے نام سے تحریر فرمائی، مسائل کی توضیح مختلف امثلہ سے کی ہے، اس شرح کی انفرادی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ آسان ترجمہ، توضیح عبارت کے ساتھ ساتھ متن کتاب کے معتد بہ حصہ کی نحوی ترکیب بھی ہے، امید ہے کہ طلبہ و طالبات کیلئے نافع ثابت ہوگی۔

اللہ جل شانہ علمی کاوش کو اسم با مسمی بنائے، اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے،

امین بجاہ سید المرسلین علی صاحبہ الف الف تسلیم،

حامد حسن

دارالعلوم کبیر والا

۱۴۳۱/۱۱/۲۶

جی
کتابِ اللہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حرف آغاز

الحمد لله الذي انزل الكتاب واراد اليسر بالعباد، والصلوة والسلام على خير الانام الذي يهدي

الى سبل السلام وعلى الله واصحابه الذين اتبعوا في العسر واليسر بالاحكام

اما بعد! واسأل سبحانه وتعالى ان يجعل هذا الجهد لوجهه الكريم ويجعله نجاة ووقاية لهذا

العبد الاثيم من سخطه القويم وعذاب الحميم، ويدخله في الجنة دار النعيم، ويجعله نافعا لمن يستفيد منه بالقلب الصميم. علوم دینی کی تعلیم و ترویج اور تعمیل میں ”مدرسہ“ ایک ممتاز و متعارف لفظ ہے، تاریخ اسلام میں ”مدرسہ“ کی عمر بھی اسلام کے قریب قریب ہے کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے وحی الہی اور اسلام کا آغاز ہوا اس کے ساتھ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے تبلیغ و تعلیم کی شروعات بھی ہوئیں، پہلے پہل فرد افراد پھر ”دار ارقم“ میں مختصر اور محدود اجتماع بھی ہونے لگا، یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ”مدرسہ“ کسی پر شکوہ تعمیر کا نام نہیں بلکہ تعمیر انسانی اور تہذیب اخلاق کا نام ہے، جس کے لیے کسی قسم کی تعمیر حتیٰ کہ ”بیت اللہ“ شریف میں ہونا بھی شرط نہیں! اگر ابو جہل اور اس کی نسل کعبہ و مسجد میں نہ آنے اور رہنے دے تو جہاں سبق دینا اور پڑھنا پڑھانا ممکن ہو وہی ”مدرسہ“ ہے، مقصود تعلیم ہے تعمیر و ترویج نہیں ہے ہاں اگر تعلیم کے لیے تعمیر میسر آ جائے تو بہتر! جیسے بندگان الہی نے دور حاضر میں اہتمام و انتظام کیا ہے۔ اللہم زد فردا

پھر یہ تعلیمی سلسلہ ترقی پذیر ہوا تو مدینہ منورہ سیدنا مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا، اسی طرح دیگر علاقوں کی طرف سیدنا معلمین صلی اللہ علیہ وسلم نے مبلغین، معلمین اور مجاہدین روانہ فرمائے، تو مدرسہ سے ”مدارس“ ہوا، پھر دیگر اداروں سے ممتاز رکھنے کے لیے ایک کلمہ بڑھا کر ”مدارس دینیہ“ کہا جانے لگا، اسی طرح قرآن و حدیث کی زبان و بیان اور فصیح اللسان کی وجہ سے ”مدارس عربیہ“ بھی کہا جاتا ہے۔

”مدارس عربیہ“ میں زیر عمل نصاب ”درس نظامی“ سے موسوم ہے اور یہ نام مولانا نظام الدینؒ کے ترتیب دینے کی وجہ سے ہوا، موصوف نے بتدریج علوم و فنون اور تفسیر و حدیث کی کتب درجہ وار منتخب فرمائیں تاکہ مقدار و معیار اور استعداد و نصاب ترقی پذیر رہے۔ ”درس نظامی“ کے نصاب میں اصول کے حوالے سے متعدد کتب شامل ہیں جو بہت ہی محنت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات طے ہے کہ اصول کے بغیر مقصود تک و صول ممکن نہیں، اصولوں میں سے ایک فن اصول فقہ ہے، جس کی ابتدائی کتاب وفاق کی اصطلاحات کے مطابق ”درجہ خاصہ“ میں پڑھائی جاتی ہے، کتاب اہم ترین اور قدرے دقیق ہے، اس لیے عربی فارسی، اردو، وغیرہ مختلف زبانوں میں اس کی تشریحات و شروحات اور حواشی و تعلیقات لکھی گئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اساتذہ کی شفقت بھری دعاؤں سے راقم کچھ لکھتا رہتا ہے، اللہ تعالیٰ سے استدعا ہے کہ تاحیات یہ سلسلہ اخلاص کے ساتھ مقدرو میسر فرمائیں، منقطع و محروم نہ فرمائیں۔ بعض بلکہ اکثر احباب کا اصرار تو یہ ہے کہ صحاح

ستہ پر یکسوئی سے کام کریں اور ادھر ادھر متوجہ ہو کر وقت ضائع نہ کریں، جبکہ بعض دیگر کا اظہار یہ رہا ہے کہ بعض ابتدائی کتابوں کی طرف توجہ بھی مفید اور ضروری ہے کہ درجاتِ علیا کی بجائے ابتدائی درجات کو اہل شروحات کی زیادہ ضرورت ہے۔ راقم کا طبعی رجحان اور قلبی اطمینان تو پہلے حضرات کی رائے کی طرف ہے اور کام جاری ہے، ہاں دوسری رائے بھی یکسر مسترد کرنا مُشفق ساتھیوں کی حق تلفی ہے۔ اس لئے ”انعاماتِ رحمانی شرح ترمذی ثانی“ کی تصحیح کے دوران ساتھ ساتھ ”اصول الشاشی“ پر کام شروع کر دیا تھا۔ جو ”محبوب الحواشی علی اصول الشاشی“ کے نام سے بحمد اللہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس میں تدقیق و ادب اور تحقیق و رمز کی بجائے تفہیم و تسہیل کو سامنے رکھتے ہوئے اختصار کے ساتھ درسی انداز اختیار کیا گیا ہے۔ تاکہ طلبہ و طالبات کتاب سمجھنے میں دقت اور پیچیدگی سے بچ سکیں اور ضروری اصول و مسائل بآسانی یاد کر لیں، اس لیے ترجمہ، توضیح اور صورتِ مسئلہ کی وضاحت و تطبیق تین چیزیں لکھی گئی ہیں، تقریباً تقریباً یومیہ اسباق کی رفتار و مقدار کے مطابق متن لے کر اس کی شرح کی گئی ہے تاکہ اساتذہ کو بھی کتاب پوری کرانے میں رہنمائی مل سکے اور خلط مباحث بھی نہ ہو، دورانِ تحریر افادیت کی بناء پر ترکیب و تحقیق بھی شامل تحریر ہوئی، کیونکہ کلمات و الفاظ سمجھے بغیر مطالب و مغاہم نہیں سمجھ سکتے، پھر مشق کے لئے ہر فصل کے مطابق ”تمرینی سوالات“ دیئے گئے ہیں تاکہ حفظ و فہم کی سطح کو جانچنے کے لئے سہولت رہے۔

کتاب طباعتی مراحل میں تھی کہ ایک بات قلب میں وارد ہوئی جو افادہ عام کے لئے درج کی جا رہی ہے، دورِ حاضر میں دیگر شعون و فنون کی طرح علمی شروحات و تصنیفات میں بھی ہوش رہا ترقی ہو رہی ہے، چنانچہ ”تیسیر المنطق“ کی دو جلدوں میں شرح دیکھ کر مسرت و حیرت کا ملا جلاتاثر نمودار ہوا، اگرچہ ہر صاحبِ قلم بہت سارے نقائص کی دوری اور فوائد کثیرہ کی خانہ پوری کے لئے لکھتا ہے، اردو شروحات کی افادیت مسلم ہے تو بعض اعتبارات سے مضرت بھی غیر مشکلم ہے، یہ تو فرق مزاج ہے کہ شہد مفید تر پائیں یا مضر، بعض طلبہ و طالبات کے طرزِ عمل اور سبق میں لاابالی پن سے یہ مترشح ہوتا ہے ”کہ جی کیا ہوا غیر حاضری سے؟ عدم تکرار و استحضر سے؟ بے التفاتی سے؟ شرح دیکھ کر امتحان پاس کر لیں گے نا؟“ یہ رویہ صرف مضر نہیں بلکہ مہلک ہے، ہو سکتا ہے امتحان تو پاس کر لیں، مطلوبہ استعداد اور ترقی حاصل نہ ہوگی، تعلیقات و شروحات ”معاون“ ہیں ”مبنی“ کہنا مشکل ہے۔ بنیادی چیز محنت سے پڑھنا اور استاذ سے سبق سمجھنا ہے، بصیرت و شرح صدر سے کہتا ہوں کہ استاذ کا ایک جملہ شرح کے دس صفحات سے زیادہ دلائل ویز اور مفید ہے، اس لئے شروحات سے استفادہ تو بہتر ہے صرف ان پر تکیہ لگانا مضر ہے، بالخصوص طالبات کے لئے تو افادیت بہت زیادہ ہے کہ دورانِ سبق عدم اہتمام یا بے التفاتی کی وجہ سے المائی اغلاط کی بھرمار ہوتی ہے، بسا اوقات سبق پڑھانے والا خود ہی اپنے سبق کی جوابی کاپی دیکھ کر ششدر رہ جاتا ہے کہ انہیں یہ کس نے پڑھایا؟ ہاں جن کتب کی اردو شروحات میسر ہیں ان میں نفس مضمون اور املا کی اغلاط کم بلکہ کالعدم ہوتی ہیں، اس سب کے باوجود اصل افادیت اساتذہ سے پڑھنے کی ہے، هذا ما بdale و فوق کل ذی فہم فہیم۔ ان ارید الا اصلاح ما استطعت، و ماتو فیقی آلا باللہ

راقم اپنی اغلاط و زلات پر مبصر کے بجائے اپنی بے بضاعتی کا مقرر ہے اور تمام تر تصریحات و تحقیقات اور توجیہات میں شریعتِ مطہرہ کا پابند اور اکابر علماء دیوبند و سدا اللہ مضاجعہم و کثیر اللہ سوادہم کے اصول و اسلوب پر کاربند ہے،

عقائد و اعمال ہر دو میں تقلید و تقلیل میں اپنی عافیت و نجات اور حضور اکرم ﷺ کی شفاعت کا یقین رکھتا ہے، زیر نظر کتاب میں اگر کہیں زلت و سبقت قلم پر نظر پڑے تو ضرور اصلاح فرماویں۔ اسی کے ساتھ بندہ اپنے مشفق استاد، محبت رفقاء اور مخلص معاونین کا تہہ دل سے شکر گزار ہے کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی عطا اور ان کی دعا کا ثمر ہے، ورنہ بندہ کمتر ہے، بر ملا اظہار و اقرار ہے۔

تَبَرُّاتٌ مِنْ عَفْلِي وَعِلْمِي وَحُكْمِي وَإِنِّي عَلَى تَعْلِيمِهِ أَتَوَكَّلُ

پر دم بتو مایہ خویش را تو دانی حساب کم و بیش را

جمال ہمنشیں در من اثر کرد و گرنہ من ہا خاکم کہ ہستم

دور بیٹھا کوئی تو دعائیں دیتا ہے میں ڈوبتا ہوں سمندر اچھا ل دیتا ہے

بالخصوص ”مکتبہ الشیخ“ کے منتظم حافظ ”محمد شاہد“ صاحب سلمہ کا بھی بندہ ممنون ہے، جنہوں نے طباعت کے تمام مراحل میں لمحہ بہ لمحہ رہنمائی فرمائی، اسی کے نتیجے میں ہی کام معیاری ہوا اور کتاب منظر عام پر آئی، آخر میں اللہ تعالیٰ سے استدعا ہے کہ اس کو خالص اپنی رضا کیلئے بنائیں مغفرت اور مقبولیت عطا فرمائیں۔

فَاغْفِرْ لَنَا شِدْهًا وَاغْفِرْ لِقَارِئِهَا سَلْتَكَ الْخَيْرَ إِذَا الْجُودَ وَالْكَرَمَ

وَاللَّهُ وَلِيَّ التَّوْفِيقِ وَبِيَدِهِ أَرْصَادُ الْحَقِيقِ

محجوب (احمد عفی عنہ)

خطیب جامع مسجد نور، کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرض ناشر

نحمد الله رب العرش الكريم الذي وفقنا لطبع هذا الكتاب الجديد القويم، ونشكره تعالى على احسانه العظيم، ونصلي ونسلم على رسوله الذي دعا الى الصراط المستقيم، وعلى اله واصحابه الذين ابشروا بالجنة دار النعيم

اما بعد! الله تعالى كافضل وامتنان اور بے پایاں کرم واحسان ہے کہ جدید و مفید دینی کتب کی طباعت و اشاعت کا کام لے رہا ہے، الحمد للہ ثم الحمد للہ کہ مولانا محبوب احمد صاحب دامت برکاتہم کی نئی تالیف

”محبوب الحواشی علی اصول الشاشی“

شائع کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے، نام سے واضح ہے کہ یہ درجہ ثالثہ بنین اور درجہ خاصہ بنات کی نصابی قدیم متداول، اصولی کتاب ”اصول الشاشی“ کی جدید شرح ہے، ماشاء اللہ عام فہم، دلچسپ اور طلبہ و طالبات کی فہم و استعداد سے قریب تر ہے، صحیح اعراب، سلیس ترجمہ، ترکیب و تحقیق، آسان توضیح، اصول و مسائل میں تطبیق، دلائل کے حوالہ جات، ہر فصل کے ساتھ تمرینی سوالات اور دیگر متعدد امتیازات و خصوصیات کے ساتھ کمپوزنگ سے جلد سازی تک کے کٹھن ترین مراحل طے کر کے ”کتاب“ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ فللہ الحمد والمنة

اعتراف والتماس: ادارہ نے اپنی بساط سے بڑھ کر کتاب کی تمہیض و تصحیح اور ضبط و تحمیں کی کوشش کی ہے، مستفید و مستفیض ہونے والوں کو استفادہ سے معلوم ہوگا کہ مؤلف نے کتنی دل سوزی اور عرق ریزی سے شرح لکھی ہے، جعلہ اللہ علماً مقبولاً وسعیاً مشکوراً، اگر تصحیح و تنقیح میں ہم نے بھرپور باشعور محنت کی ہے پھر بھی یہ حقیقت ہے ”اول الناس ناس“ اس لئے کوئی غلطی اور فرو گذاشت سامنے آئے تو بلا جھجک ادارہ کو تحریری طور پر مطلع کیجئے! ادارہ آپ کا مشکور ہوگا اور پہلی فرصت میں اس غلطی کا ازالہ اور تصحیح کی جائے گی۔ ان شاء اللہ! اللہ عز وجل سے دعا ہے کہ اس کاوش کو قبول فرمائیں اور قارئین وقاریات کے لئے مفید بنائیں۔ آمین ثم آمین یا رب العالمین۔

کتاب کی طباعت میں تاخیر کی وجوہات کے بارے میں صرف اتنا عرض ہے

تجری الرياح بما لا تشتهي السفن

ما کمل ما یتمنى المراد کہ

خادم العلم والعلماء عبدالمقیم غفرلہ

مبادیات کتاب

سلف صالحین راسخین فی العلم کا قولی و قلمی دستور یہی ہے کہ ہر علم فن اور کتاب کے آغاز میں مقصود سے پہلے کچھ ابتدائی امور ذکر کرتے ہیں تاکہ اس کتاب کے پڑھنے میں بصیرت حاصل ہو اور ابتداء میں منزل مقصود کی طرف اشارہ اور موضوع کی تعیین و تصریح ہو جائے کہ ہم کس فن کی کتاب شروع کر رہے ہیں اور کیا فوائد حاصل ہوں گے۔ ان ابتدائی باتوں کو ”مبادیات“ کہتے ہیں، متقدمین کے نزدیک یہ آٹھ ہیں۔ ۱۔ تعریف علم، ۲۔ موضوع، ۳۔ غرض و غایت، ۴۔ تاریخ و تدوین، ۵۔ جنس، ۶۔ حکم، ۷۔ حالات مصنف، ۸۔ رتبہ۔ انہیں ”رؤس ثمانیہ“ کہتے ہیں۔ جبکہ متاخرین ”رؤس ثلاثہ“ تعریف، موضوع، غرض و غایت ذکر کرتے ہیں۔ راقم ”خیر الامور اوسطہا“ کے تحت امور خمسہ۔ تعریف، موضوع، غرض و غایت، تدوین، اور حالات مصنف پر اکتفاء کرتا ہے۔ ان کے ذکر کرنے سے مقصود یہ ہے کہ تعریف کے بغیر طلب مجہول کی خرابی لازم آتی ہے، موضوع کی تعیین کے بغیر خلط بحث کی خرابی لازم آتی ہے، غرض و غایت کے بغیر فعل عبث کی خرابی لازم آتی ہے، حالات مصنف اور تاریخ و تدوین جاننے سے کتاب کی اہمیت و افادیت پیش نظر ہوتی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف: علوم کے نام دو قسم کے ہیں، ۱۔ مفرد نام جیسے تفسیر، حدیث، فقہ، نحو۔ ۲۔ مرکب نام جیسے اصول التفسیر، اصول الحدیث، اصول الفقہ۔ جن کے نام مفرد ہیں ان کی ایک تعریف ہوتی ہے، جن کے مرکب نام ہیں ان کی دو تعریضیں ہوتی ہیں۔

۱۔ حد اضافی: مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف ہو۔

۲۔ حد لقی: مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعے کی تعریف ہو، زیر بحث علم کا نام ”اصول فقہ“ مرکب ہے، اس لیے اس کی دو تعریضیں ہوں گی، پہلے اصول اور فقہ کی الگ، پھر ”اصول فقہ“ کی تعریف۔

حد اضافی اصول فقہ: اصول جمع ہے اصل کی، اس کا لفظی معنی ہے ”مَا يَنْتَبِئُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ“ جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو، تو اصل کا معنی جڑ، بنیاد۔

اصطلاحی تعریف: هِيَ قَاعِدَةٌ كَلِمِيَّةٌ تَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهَا ”اصول وہ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق اور سچا آئے“ مثلاً ہم نے پڑھا ہے ”كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ“ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے، یہ ایک قانون، قاعدہ کلیہ اور ضابطہ ہے، ما اغنى عنه ماله وما كسب، جاء نصر الله، فعل ربك، الهكلم التكاثر، من ثقلت موازينه، من خفقت موازينه، قال الانسان، اخرجت الارض، ان مثالوں میں جتنے فاعل اور مرفوع ہیں یہ اس کی جزئیات ہیں، اس لیے وہ اپنی تمام جزئیات پر سچا آیا اور رفع دیا، تو اصول وہ ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق اور سچا ہو۔

فقہ کی تعریف: فقہ یہ باب کرم سے ہے، بمعنی فہم، سمجھ، قرآن و حدیث دونوں میں یہ لفظ موجود ہے۔

اصطلاحی تعریف: الْفَقْهُ: هُوَ عِلْمٌ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ مِنْ أَدْلِيَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ ”علم فقہ وہ جاننا ہے احکام شرعیہ کا ان کے تفصیلی دلائل سے“ (احکام اصلی وہ ہیں جن کا تعلق عقائد سے ہے، احکام شرعیہ فرعیہ وہ ہیں جن کا تعلق اعمال

سے ہے) قدوری، تسہیل الضروری میں ہم پڑھ چکے ہیں۔ امام صاحبؒ نے فقہ کی تعریف کی ہے ”مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ صوفیا نے علم و عمل کے مجموعے کو فقہ کہا ہے، بالفاظ دیگر یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ ”فقہ اپنی حقیقت اور حق کی حقانیت کو سمجھنا ہے“ مفردات کے بعد اب مجموعے کی تعریف ہے۔ فقہ کے ساتھ فقیہ کی تعریف بھی سنتے جائیے۔

فقیہ کی تعریف: اَلْفَقِيْهُ عِنْدَ اَهْلِ اللّٰهِ هُوَ الَّذِي لَا يَخَافُ اِلَّا مَوْلَاهُ، وَلَا يُرَاقِبُ اِلَّا اللّٰهَ، وَلَا يَلْتَفِتُ اِلَى مَا سِوَاهُ، وَيَرْجُو الْخَيْرَ مِنَ الْغَيْرِ، وَيَطِيْرُ طَيْرَانَ الطَّيْرِ ”اهل اللہ کے نزدیک فقیہ وہ ہے جو صرف اپنے رب سے ڈرے، اس کے سوا کو خاطر میں نہ لائے، اسکے سوا کسی کی طرف متوجہ نہ ہو، اللہ کے غیر سے خیر کی امید نہ لگائے، طائرانہ نظر کا حامل اور علوم دینیہ کا ماہر ہو“

اصول فقہ کی حد قحی: اصول فقہ: ”هُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدٍ يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ اِلَى اسْتِبْطَاطِ الْاَحْكَامِ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ“ ”اصول فقہ: وہ ایسے قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعے مجتہد تفصیلی دلائل سے احکام کے استنباط تک پہنچے“

اس کو ہم یوں سمجھ سکتے ہیں کہ قاعدہ لغویہ اور قاعدہ اصولیہ کے ذریعے ہم حکم تک پہنچ سکتے ہیں۔ مثلاً مجتہد نماز کا حکم جاننا چاہتا ہے، اب اس کا پہلا کام یہ ہے کہ قاعدہ لغویہ کے مطابق کہے ”اقیموا الصلوٰۃ“ میں ”اقیموا“ امر کا صیغہ ہے، دوسری بات یہ کہ قاعدہ اصولی قاعدہ کے مطابق امر و وجوب کے لیے ہے، پھر ان دونوں کے نتیجہ میں حاصل ہوا کہ نماز واجب اور ضروری ہے۔ یہ مفہوم ہے کہ اصول فقہ کے جاننے سے مجتہد دلائل سے احکام نکالنے تک پہنچتا ہے۔

اصول فقہ کا موضوع: اَلْاَدِلَّةُ الْمَوْصِلَةُ اِلَى الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ”وہ دلائل جو احکام شرعیہ تک پہنچائیں“ یعنی اصول فقہ میں دلائل سے اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ یہ احکام تک پہنچاتے ہیں۔

۲۔ اَلْاَدِلَّةُ وَالْاَحْكَامُ اصول فقہ میں دلائل سے بحث ہوتی ہے اس لحاظ سے کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام سے بحث ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے کہ وہ ثابت شدہ ہیں (يُبْحَثُ فِيْهِ بِالْاَدْلَالِ لِاَنَّهَا مُثَبَّتَةٌ وَبِالْاَحْكَامِ لِاَنَّهَا مُثَبَّتَةٌ) غرض و غایت: ۱۔ اَلْوُصُوْلُ اِلَى مَعْرِفَةِ مَا خِذَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ”اصول فقہ سے مقصود احکام شرعیہ کے ماخذ کی پہچان تک پہنچنا ہے“ ۲۔ تَحْصِيْلُ الْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِبْطَاطِ الْاَحْكَامِ مِنَ الْاَدِلَّةِ ”اصول فقہ سے مقصود دلائل سے احکام کے استخراج پر قدرت حاصل کرنا ہے۔“

اصول فقہ کا حکم: علم اصول فقہ کا سیکھنا فرض علی الکفایہ ہے (فیض)

تدوین اصول فقہ: اسلامی عقائد و اعمال، اخلاق و احوال اور تمام امور کی بنیاد قرآن و حدیث ہیں کہ وحی مملوکی صورت میں کلام اللہ اور وحی غیر مملوکی صورت میں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ صلی اللہ علیہ وسلم امت کو مرحمت فرما گئے۔ صدر اول میں مشکاۃ نبوت سے نیا پانے والے نجوم الہدی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم براہ راست مذکورہ دونوں اصولوں سے پیش آمدہ تمام مسائل و قضایا کا حل فرماتے اور احکام اخذ فرماتے، جس میں ان کی فہم و فراست کی پختگی کہ وجہ سے غلطی کا امکان کم بلکہ

کالعدم ہوتا، پھر جوں جوں دائرہ اسلام وسیع تر ہوتا گیا اور عرب سے عجم تک اسلام جا گزریں ہوا تو بعد والوں کو قرآن وحدیث کے سمجھنے کے لیے کئی اصول وضوابط اور علوم وفنون کی شدت سے ضرورت پیش آئی جسے امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس فرمایا، پھر اس کے لیے کچھ اصول واقدمات بھی فرمائے۔۔۔۔ اور قرآن وحدیث کے الفاظ، معانی، احکام وغیرہ کو سمجھنے کے لیے باقاعدہ علوم کی ترتیب وتدوین کا سلسلہ محمودہ شروع ہوا، اور قرآن وحدیث سے مسائل واحکام اخذ کرنے کے لیے مستقل اصول وضوابط کی ضرورت پیش آئی، تو اصول فقہ کی اساس و بنیاد اور تدوین میں امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے سب سے پہلا رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت موصوف کی مایہ ناز کتاب ”الائم“ کا مقدمہ ہے، اس رسالہ میں قرآن وحدیث کا بیان ومقام، نسخ منسوخ، علل، اجماع، قیاس..... مباحث لکھیں۔ تو اَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ اَصُوْلَ الْفِقْهِ کا مصداق امام شافعیؒ ہوئے (کذا فی التہذیب لعلمائے السنوی) پھر بعد میں مختلف ادوار کے متعدد علماء نے تحقیقی اور تفصیلی کتابیں اصول فقہ میں تصنیف کیں۔

حالات مصنف

ادوار ماضیہ میں ایسے رب رسیدہ برگزیدہ چیدہ چنیدہ بندگان الہی کی کثرت رہی جن کا مقصود کام ہوتا، ریاء ونمود اور نام کا شائبہ تک نہ ہوتا، عمل کرسمند میں ڈال کی جیتی جاگتی تصویر اور اخلاص کی سچی تعبیر ہوتے، لوگوں کے کام آتے لیکن بیچ میں اپنا نام تک نہ لاتے، صاحب اصول الشاشی اسی صف کے پرہیزگار اور رجال کار میں سے تھے کہ اصول فقہ میں بنیادی اور عمدہ کتاب تصنیف فرما کر رہتی دنیا تک زندہ و جاوید کام کیا لیکن کمال اخلاص و اخفا کی وجہ سے اپنا نام تک درج نہ کیا چنانچہ صاحب ظفر المصلین کی تصریح کے مطابق ”فہرست کتب خانہ آصفیہ ریاست حیدرآباد دکن“ میں اصول الشاشی کا قلمی نسخہ موجود ہے جس میں مصنف کے نام والا خانہ خالی ہے موصوف کا اخلاص قابل تقلید اور مثالی ہے۔ محقق قول کے مطابق اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں۔ گویا صاحب اصول الشاشی نے زبان حال سے کہا:

تَسْتَرُّ عَنْ ذَهْرِي بِظِلِّ جَنَابِهِ
فَعَيْنِي تَرَى ذَهْرِي وَلَيْسَ يَرَانِيَا
فَلَوْ تَسَنَّلَ الْاَيُّهَا اِسْمِي مَا ذَرْتُ
وَاَيْنَ مَگَانِي مَاعَرَفَنَ مَگَانِيَا

میں اس ذات کے سائے میں پوشیدہ ہوا
میری آنکھ زمانے کو دیکھتی ہے وہ مجھے نہیں دیکھتا
اگر آپ دنوں سے میرا نام پوچھیں تو وہ نہیں جانتا
اور میرا مکان کہاں ہے وہ میرا مکان نہیں جانتا

بعض شراح نے اصول الشاشی کے مصنف کی تعیین وتصریح کی کوشش کی ہے اگرچہ قول اول راجح ہے، فہرست

خدیو یہ مصر میں ۱۸۹۱ھ کا ہندی مطبوعہ نسخہ موجود ہے جس میں مصنف کا نام ”اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۳۲۵ھ لکھا ہوا ہے، ان کی کنیت ابوالبرہیم ہے مزید لکھا ہے کہ امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ”سیر کبیر“ ابوسلیمان جوزجانی سے زید بن اسامہ کے واسطے سے روایت کرتے تھے، ان کی وفات برطانیہ ۳۲۵ھ مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔

جبکہ صاحب کشف الظنون نے ”اصول الشاشی“ کے مصنف کا نام ”نظام الدین شاشی“ لکھا ہے اور مولانا عبدالحی نے ”الفوائد البیہ“ میں بلا تکثیر و تردد کشف کی عبارت درج کی ہے یہی اقتباس مکتبہ حقانیہ ملتان کی مطبوعہ اصول الشاشی کے سرورق پر نمایاں طور پر لکھا ہوا ہے۔

”شاش“ کے متعلق امام ابوسعید عبدالکریم التیمی السمرقانی رقمطراز ہیں هذه النسبة الى مدينة وراء نهر سيحون يقال لها الشاش وهي من لغور الترك خرج منها جماعة كثيرة من ائمة المسلمين (الانساب ۷/۲۳۴) ہے کہ یہ ایک شہر کا نام ہے جو ماوراء النہر کے مضافات و متعلقات میں سے ہے کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ: صاحب کتاب کے بعد کتاب کا تعارف نام وجہ تسمیہ کا ذکر ہے۔ معروف و متداول نام تو اصول الشاشی ہے، علامہ شاشی کے تحریر کردہ اصول، اس میں مصنف کا وطن، کتاب کا موضوع اور تعین فن دونوں باتیں موجود ہیں، ایک نام ”الخمسین“ بھی کتابوں میں ملتا ہے، پھر اس کی وجہ تسمیہ حاجی خلیفہ کاتب چلبی نے یہ لکھی ہے کہ اس تصنیف کے وقت مصنف کی عمر پچاس برس تھی تو انہوں نے اس کا نام ”الخمسین“ رکھا، پچاس سال کی عمر میں تحریر شدہ کتاب یعنی علم و عمر دونوں پر دلالت کرے۔ بعض اہل علم نے دوسری وجہ لکھی ہے کہ دراصل یہ کتاب پچاس دن میں لکھی گئی اس لیے ”الخمسین“ نام ہوا جیسے ایک دن میں تحریر شدہ کتاب کا نام ”یک روزی“ مشہور ہے۔

مبادیات کے اسی اختصار پر اکتفا کرتے ہوئے کتاب کی توفیق و تشریح کا آغاز کرتے ہیں۔

واللہ والموفق والمعین ایاک نعبد و ایاک نستعین، اھدنا الصراط المستقیم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

”شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے“

ترکیب و تحقیق: ب جارہ، اسم مضاف، لفظ اللہ مضاف الیہ موصوف، الرحمن صفت اول، الرحیم صفت ثانی، لفظ اللہ موصوف اپنی دونوں صفات سے مل کر مضاف الیہ، اسم مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر متعلق اشرف فعل محذوف کا، اشرف فعل، انا فاعل، فعل اپنے فاعل و متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ۔ ”ب“ کے کئی معانی ہیں، ہم نے عوامل الخو اور شرح مائتہ عامل میں پڑھے ہیں۔ مقامات حریری و دیگر کتب میں پڑھیں گے۔ یہاں استعانت والا معنی ہے، یاد رہے کہ اس کا متعلق ہمیشہ اشرف نہ ہوگا بلکہ متعلق بسم اللہ کے بعد کئے جانے والے عمل اور کام کے مطابق ہوگا، مثلاً قرآن شریف پڑھتے وقت اشرف، سبق پڑھاتے وقت اور رس و علی ہذا القیاس۔ متعلق کو حذف کرنے کی وجہ حصر و اختصاص پیدا کرنا ہے۔

اسم کا ہمزہ وصل: بسم اللہ میں تو کتابتہ و قراءۃ یعنی لکھنے پڑھنے دونوں میں کثرت استعمال کی وجہ سے گر جاتا ہے، لیکن اقرا باسم ربک الذی میں لکھنے میں آتا ہے پڑھنے میں گر جاتا ہے۔ لفظ اللہ سے پہلے اسم بڑھانے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قسم کے ساتھ التباس نہ ہو، استعانت و تمین کیلئے ”بسم اللہ“ کہا جاتا ہے اور قسم کے لیے ”باللہ“ دوسری وجہ یہ ہے کہ برکت و استعانت دیگر اسماء الہیہ سے بھی ہو سکتی ہے۔

اللہ: ”عَلِمَ لِدَاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ“ اللہ بذات خود موجود اور تمام صفات کمال (جلال و جمال) کو جمع کرنے والی ذات کا نام ہے۔ اس کے مشتق ہونے نہ ہونے کے متعلق کئی اقوال ہیں، صحیح و راجح وہ ہے جسے امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا ہے کہ یہ اپنی اصل پر ہے، تغیرات اشتقاقیہ کا اس میں کوئی دخل نہیں، یوں سمجھئے جس طرح باری تعالیٰ کی ذات و صفات میں کوئی تغیر نہیں اسی طرح اسم ذات اللہ میں بھی کوئی اشتقاقی تغیر نہیں۔ یہ قابل ترجیح و تسلیم قول ہے، بعض نے اس کی اصل ”إِلَه“ بروزن فعال مانی ہے، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض الف لام لائے، پھر دو لام جمع ہوئے تو پہلے کو دوسرے میں ادغام کر کے ”اللہ“ پڑھتے اور لکھتے ہیں۔ لفظ اللہ کی طرح الہ بھی قرآن و حدیث میں کثرت سے موجود ہے۔ اللہ ذاتی نام کو صفات پر مقدم کیا کیونکہ ذات صفات پر مقدم ہوتی ہے۔

الرحمن الرحیم: یہ رحمت سے مشتق ہیں بمعنی نرم دل ہونا، احسان کرنا۔ یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں، فاعل سے مبلغ ہے، فعلان فعلیل سے مبلغ ہے، راحم اسے کہتے ہیں جو کبھی کبھی احسان کرتا اور دیتا ہو۔ رحیم اس کو کہتے ہیں جو کثرت سے دیتا ہو، رحمن اس کو کہتے ہیں جس کی عطا کی انتہاء نہ ہو، رحمن کیونکہ رحیم سے مبلغ ہے، اس لیے تسمیہ اور فاتحہ دونوں میں اسے مقدم کیا، استعمال میں رحمن خاص ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ، رحیم اللہ کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بھی سورہ توبہ کے آخر میں بولا گیا ہے، عطاء میں رحمن اسے کہتے ہیں جو اپنے پرانے، موافق، مخالف، مؤمن، مشرک، صالح، فاسق، مسلم، کافر، سب کو دے۔ رحیم اسے کہتے ہیں جو اپنوں اور ماننے والوں کو دے، چنانچہ دنیا میں سب کو ملنا بلکہ کافروں کو زیادہ ملنا صفت رحمن کا ظہور ہے۔ اور

آخرت میں صرف مطیعین و صالحین کو ملنا صفت رحیم کا مظہر ہوگا۔ لفظ رحمٰن استعمال میں خاص اور عطاء میں عام ہے۔ رحیم استعمال میں عام اور عطاء میں خاص ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْلَىٰ مَنْزِلَةِ الْمُؤْمِنِينَ بِكَرِيمٍ خَطَابِهِ، وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِينَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ، وَخَصَّ الْمُسْتَبْطِينَ مِنْهُمْ بِمَزِيدِ الْإِصَابَةِ وَثَوَابِهِ

”تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے اپنے کریمانہ خطاب سے مومنوں کا درجہ بلند کیا، اپنی کتاب کے معانی جاننے والے علماء کے رتبے کو اونچا کیا، اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو زیادہ درنگی اور ثواب سے خاص کر لیا“

ترکیب و تحقیق: الحمد: مبتدا، ل جارہ، لفظ اللہ موصوف، الـ الذی اسم موصول، اعلیٰ معطوف علیہ، رفع معطوف اول، خص معطوف ثانی (ثوابہ کا عطف مزید الاصابۃ مجرور پر ہے) اعلیٰ جملہ دونوں معطوفوں سے مل کر صلہ، موصول صلہ ل کر صفت، لفظ اللہ اپنی صفت سے ملک کر مجرور، جار مجرور ل کر ظرف مستقر، متعلق ہوا شخص محذوف کے، شخص متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ اس کو جملہ اسمیہ انشائیہ بھی کہہ سکتے ہیں، اس کی تفصیل سورۃ الانعام اور سورۃ الکہف کے آغاز میں تفاسیر میں آئے گی، یہ اس کا محل نہیں۔

الف لام کی اقسام: اولاً ان کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ امی، ۲۔ حرنی۔ الف لام اسکی: وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر الذی اسم موصول کے معنی میں ہوتا ہے۔ جیسے المضارب بمعنی الذی ضرب، اور المضروب بمعنی الذی ضرب۔

الف لام حرنی: وہ ہے جو اسم موصول کے معنی میں نہ ہو۔ جیسے الرجل، الرحیم، الحمد پھر حرنی کی بھی دو قسمیں ہیں، ۱۔ زائدہ، ۲۔ غیر زائدہ۔

الف لام حرنی زائدہ: وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر داخل ہوتا ہے جیسے الحسن، یوسف، الزکریا۔ کیونکہ یہ تو پہلے سے ہی معروف ہیں اس لیے الف لام زائدہ ہے۔

حرنی غیر زائدہ: جو تعریف وغیرہ کا فائدہ دے، زیر بحث کلمہ ”الحمد“ میں یہی ”حرنی غیر زائدہ“ ہے۔ پھر اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ جنسی، ۲۔ استغراقی، ۳۔ عہد ذہنی، ۴۔ عہد خارجی۔

الف لام جنسی: وہ ہے جس کا مدخول حقیقت و جنس ہو جیسے ”الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ“ جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے، یہ دونوں الف لام جنسی ہیں۔

الف لام استغراقی: وہ ہے جس کے مدخول کے تمام افراد مراد ہوں۔ جیسے اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ، بلاشبہ تمام انسان البتہ خسارے میں ہیں۔

الف لام عہد ذہنی: وہ ہے جس کے مدخول کے بعض افراد مراد ہوں اور وہ بھی جن کا وجود ذہن میں ہو، جیسے یعقوب علیہ السلام کا مقولہ ہے ”اَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَهُ الذَّنْبُ“ اور میں خوف رکھتا ہوں کہ اسے بھیڑیا کھالے۔ الذَّب میں الف لام عہد

ہنی ہے کہ یعقوب علیہ السلام کے ذہن میں جو بھیڑیے کا تصور تھا وہ مراد ہے، خارج میں کوئی متعین بھیڑیا مراد نہیں۔
 الف لام عہد خارجی: وہ ہے جس کے مدخل سے خارج میں موجود کوئی فرد مراد ہو۔ جیسے ”فعصى فرعون الرسول“ سو
 فرعون نے رسول کی نافرمانی کی“ الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے کہ اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جن کی فرعون
 نے حکم عدولی کی۔ خوب سمجھ لیں! یہاں الف لام جنس واستغراق دونوں ہو سکتا ہے۔ ہم نے استغراق والا معنی اختیار کیا ہے۔
 وجہ حصر: چار اقسام میں منحصر اور بند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ الف لام دو حال سے خالی نہیں، اس کا مدخل حقیقت و ماہیت ہوگی یا
 اس کا مدخل افراد ہوں گے؟ اگر پہلی صورت ہے یعنی مدخل حقیقت و ماہیت ہے تو الف لام جنسی ہوگا۔ اگر دوسری صورت
 ہے یعنی مدخل افراد ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، تمام افراد مراد ہوں گے یا بعض افراد، اگر تمام افراد مراد ہوں تو الف لام
 استغراقی ہوگا، اگر بعض افراد مراد ہوں گے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، بعض افراد ذہن میں ہوں گے یا خارج میں، اگر ذہن
 میں موجود ہیں تو عہد ہنی، اگر خارج کے بعض افراد مراد ہوں تو عہد خارجی۔

یہاں الف لام استغراقی اور جنسی دونوں مراد ہو سکتے ہیں، جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا ”جنس و حقیقت حمد اللہ
 تعالیٰ کے لیے خاص ہے“ استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا ”تمام حمد و ستائش اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں“
 (کائنات میں کسی دوسری ذات و صفات یا چیز کی تعریف کرنا درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی تعریف ہے، اس لیے کہ جس فضیلت
 و مہارت اور حسن و خوبی کی وجہ سے تعریف کریں گے وہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہوگی)

حمد: یہ باب سمع کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی ہے ستودن، تعریف کرنا، خوبی بیان کرنا، ”هو الشناء باللسان علی جمیل
 الاختیاری من نعمة او غیرها علی وجه التعظیم“ وہ تعریف کرنا ہے زبان سے عمدہ اختیاری افعال پر نعمت کے
 مقابلے میں ہو یا نعمت کے بغیر عظمت و تعظیم کے طور پر۔ اسی طرح مدح و شکر بھی تعریف و شکر کے لیے آتے ہیں۔ مدح افعال
 حسنہ اختیاری و غیر اختیاری دونوں پر تعریف کرنے کو کہتے ہیں، شکر نعمت و عطاء کے بدلے میں تعریف کرنے اور شکر یہ ادا
 کرنے کو کہتے ہیں۔ (والکلام فیہ طویل)

اگر کسی کی تعریف تعظیم کی نیت سے نہ ہو بلکہ استہزاء و تمسخر کے طور پر ہو تو وہ تحقیر ہے تعریف نہیں، اس لیے حمد کی
 تعریف میں علی وجہ التعظیم کی قید موجود ملحوظ ہے۔

الذی اعلى: یہ اعلاء باب افعال سے فعل ماضی ہے۔ وہ ذات جس نے بلند کیا۔ مؤمنین کا معنی ہے ماننے والے تسلیم
 کرنے والے مخلص (اس وضاحت سے منکر و منافی دونوں خارج ہو جائیں گے ان کیلئے تو ان المنافقین فی الدرك
 الاسفل من النار موجود ہے النساء ۱۳۵)

بکرم خطابہ: یہ دراصل بخطابہ الکریم موصوف صفت ہے پھر صفت کو موصوف کی طرف مضاف کر کے مرکب
 اضافی کر دیا۔ اصطلاح میں اسے اضافۃ الصفة الی الموصوف کہتے ہیں، حدیث پاک میں وارد ہے ”أعطیت بجوامع

الکَلِمَ (دلائل النبوة ۱/۱۲) ”وراصل وہ بھی الکلم الجوامع ہے۔ زاد الطالبین کے خطبہ میں بھی ہم نے یہ جملہ پڑھا ہے۔ کریم کا معنی شریف، دیکرا احسان نہ جٹلائے، کم مانگنے پر بھی زیادہ دے، خیر کثیر، عمدہ، مفسرین نے یہ تعریف کی ہے۔ ”الکریم اذا قَدَّرَ غَفَرَ“ جو قدرت پا کر بھی بخش دے۔ رب کریم، رسول کریم، کتاب کریم، رزق کریم، اجر کریم میں یہ معانی پائے جاتے ہیں اس میں اشارہ ہے ”وانقسم الاعلون ان کنتم مؤمنین“ (آل عمران ۱۳۹) کی طرف ”اور تم ہی بلند وغالب ہو اگر تم مؤمن رہے“

رَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِينَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ : العالمین عالم بکسر اللام کی جمع ہے، قرآن وحدیث اور دین کا علم رکھنے والے، معانی کتبہ کا لفظ اس لیے بڑھایا کہ ہر چیز اور فن کے جاننے والے کو عالم نہیں کہتے بلکہ اصطلاح شرع میں کتاب اللہ کا علم رکھنے والے کو عالم کہتے ہیں، حدیث وفقہ ودیگر علوم اس کی تشریح تفسیر اور اسی سے مأخوذ ہیں، معانی معنی کی جمع ہے، مراد، مقصود، اس میں اشارہ ہے ”یرفع اللہ الدین امنوا منکم والدین او تو العلم درجات“ (مجادلہ ۱۱) کی طرف ”بلند کریں گے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو تم میں سے ایمان لائے اور بالخصوص علماء کے درجات کو“

خَصَّ الْمُسْتَنْبِطِينَ : یہ استنباط باب استفعال سے اسم فاعل ہے، اس کا معنی ہے چشمہ سے پانی نکالنا، ”کہا جاتا ہے ”استنبط الماء“ اس نے مشقت سے پانی نکالا۔ یہاں وہ ائمہ مجتہدین مراد ہیں جنہوں نے نصوص ودلائل اور قیاس سے مسائل نکالے اور احکامات شرعیہ کثیرہ کا استخراج کیا، اس میں اشارہ ہے۔ اِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَنَهْذَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ (بخاری ۲/۱۰۹۲) کی طرف ”جب حاکم نے فیصلے میں اجتہاد کیا سو درست کیا تو اس کے لئے دو اجر ہیں“

بسمزید الاصابة وثوابه : مزید یہ مصدر میسی ہے، اصابة مثل اقامۃ یہ بھی مصدر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مجتہد جہد کثیر اور مقدور بھر کوشش کرنے کی وجہ سے درجگی اور دُہرے اجر کا حق دار ہوتا ہے۔ اصابة حق اور درجگی تو اس طرح کہ غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے، زیادہ اجر کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد صواب پر دنیکیاں ملتی ہیں، نفس اجتہاد اور صحت اجتہاد پر اور خطا کی صورت میں صرف نفس اجتہاد پر ایک نیکی ملتی ہے، اس طرح صواب و ثواب دونوں کا حقدار ہوا۔ یہ حکم خواص مجتہدین کے لیے ہے عام علماء کے لیے نہیں کیونکہ غلط مسئلہ بتانے اور فتویٰ دینے کا وبال اسی پر ہے جس نے غلط جواب دیا، چنانچہ حدیث پاک میں وارد ہے۔ ”مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ اِثْمُهُ عَلٰی مَنْ اَفْتَاهُ“ (ابوداؤد کتاب العلم ۲/۲۵۸) جس نے بغیر علم کے فتویٰ دیا اس کا گناہ اس پر ہے جس نے فتویٰ دیا۔ اس کا وبال دنیا و آخرت دونوں میں ہے۔ ننانوے قتل کرنے والے نے غلط مسئلہ بتانے والے راہب کو بھی قتل کر دیا تھا، غلط مسئلہ بتلا کر جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔

فائدہ مہتمم : یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مجتہد غلطی کرے تو اسے ثواب ہے اور غیر مجتہد غلطی کرے تو سزا ہے، یہ فرق کیسا ہے؟ اس گتھی کو سلجھانے کے لئے بندہ نے سینکڑوں صفحات کا مطالعہ کیا سوال وجواب بلفظ پیش ہے، مفتی تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں سوال : یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ایک غلطی کوئی مجتہد کرے تو باعث ثواب اور اگر غیر مجتہد کرے تو باعث ملامت، یہ بے

انصافی کیوں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ ایک سند یافتہ ڈاکٹر کسی مریض کو کسی غلط نبی کی بنا پر غلط دوا دیدے اور اس سے مریض کا کام تمام ہو جائے تو اگر یہ ثابت ہو کہ اس نے اپنے پیشے کی بجا آوری میں دیانت داری سے وہ دوا دی تھی تو دنیا کا کوئی قانون اسے مجرم قرار نہیں دیتا، اس کے برخلاف اگر وہی دوا کو بھی غیر سند یافتہ عطائی کسی مریض کو دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو دنیا کا ہر قانون اس پر گرفت کرتا ہے۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث کی بنا پر یہ مسلک اختیار کیا کہ بغیر بسم اللہ پڑھے بھی ذبیحہ درست ہے اور یہ مسلک ہر حال ایک شرعی دلیل پر مبنی ہے جو کمزور بھی لیکن اجتہاد کی حدود میں داخل ہے۔ (فتاویٰ عثمانی ۱/۱۸۲)

کلمہ: مصنفؒ نے اعلیٰ، رفع، خص، تین فعل ناقص، صحیح، مضاعف سے ترتیب کے ساتھ ذکر کر کے فرق مراتب اور ترقی السی الصعود کی طرف اشارہ کر دیا۔ عام مومن علماء کی بنسبت ناقص ہوتے ہیں، علماء جہل سے مبرا اور سلامتی میں ہوتے ہیں اور مجتہدین تو دھرے اجر و ثواب کے مستحق ہوتے ہیں، اس طرح خالق کی حمد و ثنا کے ساتھ مخلوقات میں سے اشرف المخلوقات کے مراتب کا ذکر بھی ہو گیا۔ باقی کفار کا ذکر ”اولئک کا لانعام بل ہم اضل“ (اعراف ۱۷۹) ہونے کی وجہ سے نہیں کیا، اس میں براعت استھلال بھی ہے کہ آگے استنباط احکام اور استخراج مسائل کے اصول ذکر ہو گئے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهِ، وَالسَّلَامُ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَأَحْبَابِهِ، وَبَعْدُ فَإِنَّ أَصُولَ الْفِقْهِ أَرْبَعَةٌ، كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى، وَسُنَّةُ رَسُولِهِ، وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ، وَالْقِيَاسُ.

”اور نبی ﷺ اور ان کے صحابہؓ پر رحمتیں نازل ہوں، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھیوں پر سلامتی ہو، حمد و صلوٰۃ

کے بعد! سو تحقیق ”فقہ“ کے اصول چار ہیں، ۱۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب، ۲۔ اس کے رسول کی سنت، ۳۔ اجماع

امت، ۴۔ قیاس“

ترکیب و تحقیق: الصلوٰۃ مبتدا، علی جار، النبی واصحابہ معطوف علیہ، معطوف مل کر مجرور، جار مجرور مل کر ظرف مستقر نازلہ محذوف کے متعلق ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ صلوٰۃ در اصل صلوٰۃ تھا بفتح حات ثلاثہ، واو ماقبل مفتوح کو قاتل کی مثل الف سے بدل دیا، صلوٰۃ مثل سلام و کلام و اذان باب تفخیل کا مصدر ہے۔

صلوٰۃ کے معانی: نسبت کے اختلاف سے اس کے مختلف معنی ہوتے ہیں۔

۱۔ جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو معنی ہوتا ہے رحمت۔ ارشاد ہے ”هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ“

(الاحزاب ۴۳) وہی ذات ہے جو تم پر رحمت اتارتی ہے۔

۲۔ اس کی نسبت فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار اور بخشش طلب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ حدیث پاک میں ہے ”وَصَلَّتْ عَلَيْكَ الْمَلَائِكَةُ“ (ابوداؤد ۱۸۲/۲) اور فرشتوں نے تمہارے لیے دعا و استغفار کیا۔

۳۔ اس کی نسبت اہل ایمان (و انسان) کی طرف ہو تو معنی دعا ہوتا ہے۔ ”وصل علیہم ان صلوتک سکن لہم“ (توبہ ۱۰۳) اور آپ ان کے لیے دعا کیجئے بلاشبہ آپ کی دعا ان کی تسکین کا سبب ہے۔

۴۔ اس کی نسبت وحوش و طیور کی طرف ہو تو معنی تسبیح ہوتا ہے، ”کلّ قد علم صلاحہ و تسبیحہ“ (نور ۴۱) ہر ایک نے اپنی بندگی و تسبیح سیکھ رکھی ہے۔ یہ تقریر اس بناء پر ہے کہ لفظ صلوٰۃ مشترک لفظی ہے کما قال البعض۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی وضع ”افادہ خیر“ کے لیے ہے پھر یہ معنی افادہ خیر مذکورہ معانی رحمت، استغفار، دعا، تسبیح، میں مشترک ہے تو یہ مشترک معنوی ہوا۔ والاوّل مشہور۔

فائدہ: قیاس یہ ہے کہ یہ واو الف کے ساتھ لکھی جائے جیسے عصو سے عصا لیکن تخم کی وجہ سے الف واو کے ساتھ لکھا جاتا ہے چنانچہ صلوٰۃ، زکوٰۃ، مشکوٰۃ، ربوی میں یہی طریقہ ہے کہ قرأت وادائیگی اس طرح ہو کہ الف واو کی طرف مائل ہو ہاں ضمیر کی طرف مضاف ہو یا تثنیہ بنایا جائے تو پھر الف کے ساتھ لکھا جائے گا جیسے صلاحہ، صلاحی، صلاحتان، صلاحہم۔ سورۃ التوبہ کی مذکورہ بالا آیت میں ”صلوتک“ ضمیر کی طرف مضاف ہونے کے باوجود واو کے ساتھ مصحف شریف کے رسم الخط توقیفی ہونے کی بنا پر ہے۔ الصلوٰۃ کا معنی یہاں رحمت ہے بلکہ الف لام استغراق کی وجہ سے تمام رحمتیں معنی ہے، اسی کو ترجمہ میں اختیار کیا گیا ہے۔

النبی: یہ ”بناء“ بمعنی خبر سے مشتق ہے، نبی اللہ کی طرف سے عقائد و احکام کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ مصنف نے رسول کی بجائے نبی قرآن کریم کی اتباع میں ذکر کیا ہے جیسا کہ سورۃ احزاب آیت ۵۶ میں ہے ”ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی.....“ النبی پر الف لام عہد و اختصاص کا ہے کہ مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ نبی انبیاء کے لیے خاص ہے غیر نبی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، لفظ ”رسول“ انبیاء کے علاوہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے، انہ لقول رسول کریم (تکویر ۱۹) اور وافق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مصنف ابن ابی شیبہ ۲۳۹) حدیث معاذ بن جبل میں لفظ رسول جبریل اور معاذ رضی اللہ عنہ کے لیے بولا گیا ہے۔ دوسرا لفظ رسول ہے اس کا معنی قاصد و پیغمبر ہے۔

نبی و رسول میں ترادف یا فرق؟: آیت کریمہ ”واذکر فی الكتاب موسیٰ انہ کان مخلصا وکان رسولا نبیا.....“ واذکر فی الكتاب اسمعیل انہ کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا“ (مریم ۵۱، ۵۲) سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف ہے اور دونوں کا ایک معنی ہے۔ آیت کریمہ ”وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی.....“ (اح ۵۲) سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان میں فرق ہے کیونکہ عطف فرق و مغایرت پر دلالت کرتا ہے، اس لیے اہل علم میں اختلاف ہے، اکثر بلکہ جمہور نے ترادف کا قول اختیار کیا ہے، اس پر مزید دلیل یہ بیان کی کہ ایمان مفصل میں ہے ”امنست باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ و الیوم الآخر.....“ جس شخص نے یہ کہا وہ تمام انبیاء و رسل پر ایمان لانے والا ہے، حالانکہ لفظ نبی تو ہے نہیں۔ اس لیے واضح ہوا کہ ان میں ترادف ہے، بعض نے فرق کا قول اختیار کیا ہے۔ راقم نے اس بحث میں متعدد کتب کی ورق گردانی اور چھان بین کی لیکن مسلم و مدلل فرق نہیں مل سکا، اس لیے ترادف کا قول اختیار کیا اور راجح قرار دیا

لقد جاءكم رسول من انفسكم.....“ (التوبہ ۱۲۸) ربنا وابعث فيهم رسولا منهم.....“ (بقرہ ۱۲۹) دیگر آیات و روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نبی و رسول دونوں کا اطلاق بھی ان کے مترادف ہونے کی دلیل ہے۔

واصحابہ: یہ صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار، طاہر کی جمع ہے یا صاحب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے، یا صاحب کی جمع ہے جیسے انمار نہر کی جمع ہے یا صاحب کی جمع ہے اشرف شریف کی جمع ہے، بمعنی مصاحب ساتھی، رفیق۔

صحابی کی تعریف: من ادرك النبي صلى الله عليه وسلم بحالة الايمان ومات عليه ولولحظة“ (انعام ۱/۲۵۵) صحابی وہ نصیبہ ور ہے جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں پایا بھلے ایک لمحہ کے لیے اور ایمان پر وفات پائی۔ (جس نے کفر کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اسلام قبول کیا صحابی نہ کہلائے گا؟ اسی طرح اگر خاتمہ بالخیر نہ ہو تو بھی صحابی کی تعریف میں نہ رہا)۔

والسلام علي ابی حنیفہ و احبابہ: اس کی ترکیب بعینہ سابقہ جملے کی طرح ہے۔ نبی و صحابہ کے بعد تابعی کا ذکر ہے جس کے لیے فرط محبت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے سلام کہا۔ ابو حنیفہ نعمان بن ثابتؒ مراد ہیں جو فقہ حنفی اور امت کے ایک بڑے طبقے احناف کے امام ہیں، سیدنا انس بن مالکؓ کی بصرہ میں زیارت کی، اور عبد اللہ بن ابی اوفیؓ کی کوفہ میں زیارت کی، ہبل بن سعید ساعدیؓ کی مدینہ میں، ابو طفیل عامر بن واصلہؓ کی مکہ میں اور علم فقہ کی بنیاد رکھی

احباب: یہ جب بکسر الحاء کی جمع ہے، اس سے مراد شیوخ و تلامذہ اور ساتھ رہنے والے رجال کار ہیں، تعین میں امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر کے نام ذکر کئے جاتے ہیں، یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے طے کردہ اصول و ضوابط کو پیش نظر رکھ کر اولہ اربعہ سے احکام و فروع کا استنباط و استخراج کیا، اگرچہ بعض فروع میں اختلاف کیا اصول و قواعد میں متفق رہے۔

صاحب اصول الشاشیؒ نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ، تحمید، تصلیہ (صلوٰۃ علی النبی) کے ساتھ تین وجوہ سے کیا۔ ۱۔ قرآن کریم کی اقتداء، ۲۔ حدیث پاک کی اتباع، ۳۔ سلف و صالحین کی پیروی۔ قرآن مجید کی اقتداء تو اس طرح کہ اس کا آغاز تسمیہ و تحمید سے ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے ”قل الحمد لله وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ“ (انمل ۵۹) آپ کہہ دیجئے تمام حمد و ستائش اللہ کے لیے اور سلام اس کے چنیدہ بندوں پر۔ ”یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما“ (الاحزاب ۵۶) اے ایمان والو! اس (نبی) پر درود و سلام بھیجو۔

حدیث میں ہے۔ ”کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بسم اللہ فهو ابتر“ (کنز العمال ۱/۵۵۵، رقم ۲۳۹۱)۔ ہر ذی شان کام جس کی ابتداء بسم اللہ سے نہ کی جائے وہ برکت سے خالی رہتا ہے۔ ۲۔ کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بحمد اللہ فهو اقطع و فی روایۃ اجزم (ابوداؤد ۲/۲۵۴) ہر شان والا کام جس کا آغاز اللہ کی تعریف سے نہ کیا جائے وہ دوم بریدہ اور برکت سے خالی ہوتا ہے۔ ۳۔ کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بالصلوٰۃ علیٰ فهو ابتر و اقطع (کنز العمال ۱/۵۵۸، رقم ۲۵۰۹)

”ہر اچھا کام جو مجھ پر درود و شریف پڑھنے سے شروع نہ کیا جائے وہ برکت سے خالی ہوتا ہے“

سلف صالحین اور جبرائیل مصطفین و مومنین کا یہی شتر کہ معمول و اصول رہا ہے کہ اپنی تفسیر و تخریر اور کتاب کا آغاز تسمیہ تحمید، تہلیل سے کرتے ہیں، الغرض نقل و عقل اور لہجہ کے عمل کا مقصد یہی ہے۔

نکتہ: بسم اللہ میں انیس حروف ہیں، جو شخص ہر عمدہ کام کے ساتھ اس کا اہتمام کرے وہ ”عینہا تسعة عشر“ میں مذکور دوزخ کی طرف گھسیٹ کر لے جانے والے انیس فرشتوں کی گرفت سے محفوظ رہے گا۔ (روح البیان صفحہ ۱۰۰)

سوال: یہاں مشہور اعتراض ہے کہ ابتداء شئی واحد ہے اور تسمیہ و تحمید دونوں سے بیک وقت ابتدا کیسے ممکن ہے حالانکہ احادیث میں دونوں کے لیے ابتداء کا حکم وارد ہے؟

جواب: دراصل ابتدا کی تین قسمیں ہیں، ۱۔ ابتدا حقیقی، ۲۔ ابتدا اضافی، ۳۔ ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کہتے ہیں ”اول کل شئی“ وہ چیز جو سب سے پہلے مذکور ہو، ابتداء اضافی کہتے ہیں قبل شئی و بعد شئی جو کچھ کے بعد اور کچھ سے پہلے مذکور ہو، ابتداء عرفی کہتے ہیں کہ مقصود سے پہلے ہو۔ اب جواب سمجھئے کہ حدیث تسمیہ ابتداء حقیقی پر محمول ہے، حدیث تحمید ابتداء اضافی پر محمول ہے کہ مابعد کی نسبت مقدم ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تینوں احادیث کو ابتداء عرفی پر محمول کریں اور ظاہر ہے مقصود اور اصل مباحث سے مقدم ہیں، اس کیلئے قرینہ حکم الہی ہے ”لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها“ (البقرہ ۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت کے مطابق ہی مکلف کرتے ہیں، کیونکہ ہر ایک کو ابتداء حقیقی پر محمول کرنا محال ہے، اس لیے احادیث اس پر محمول ہوں گی جو انسان کے بس اور دسترس میں ہو۔ اس لیے مذکورہ صورتوں میں سے کسی پر محمول کرنا ناگزیر ہے۔

سوال: پھر دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء اضافی یا عرفی پر محمول کرنے کی صورت میں تحمید کو مقدم کیوں نہیں کیا؟

جواب: آسان لفظوں میں تو یہ سمجھ لیں کہ ترتیب قرآنی یہی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تسمیہ میں علم و ذات کا ذکر ہے اور تحمید میں حمد و وصف ہے۔ اور ذات صفات پر مقدم ہوتی ہے۔ اس لیے تسمیہ تحمید پر مقدم ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ ہے تو تہلیلہ کا ذکر ہے۔

کلمات تعظیم و دعائیہ کا استعمال اور حکم: ایک بحث یہاں یہ بھی ہے کہ صاحب اصول الشاشی نے والسلام علی ابی حنیفہ..... کہا ہے، حالانکہ یہ لفظ انبیاء علی نبینا وعلیہم السلام کے لیے مخصوص و مستعمل ہے؟ یہ کہنا فرط محبت پر محمول ہے۔ اسلام کامل مکمل اور اکمل و افضل مذہب ہے، جس میں عقائد و اعمال، احکام و آداب سبھی کچھ کا ذکر ہے اور ہر موقع کے اصول و ضوابط بیان ہیں، ان میں سے گفتگو اور دوسرے کو پکارنے و بلانے کا انداز اور طریقے ہیں، صاحب فضیلت کے نام کے ساتھ اظہارِ ادب اور محبت کے لیے چند مناسب الفاظ تعلیم دیئے ہیں تاکہ نام کے ساتھ یہ کہے جائیں، اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تقدیس کے لیے عز و جل، سبحانہ و تقدس، تبارک و تعالیٰ، جل جلالہ کہا جاتا ہے۔

صلوٰۃ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے، انبیاء و ملائکہ کیلئے، سلام، رضی اللہ عنہ صحابہ و صحابیات کے لیے، رحمہ اللہ، رحمۃ اللہ علیہ تابعین و اولیاء کے لیے، (مرحوم و مغفور عام مومنین و مومنات کیلئے) یہ تخصیص استعمال عرف کی وجہ سے ہے لفظی معنی کی وجہ

سے نہیں، رحمۃ اللہ علیہ زندہ کے لیے نہیں کہا جاتا ہے حالانکہ لفظی معنی دیکھا جائے تو اللہ کی رحمت کے زندہ بھی محتاج ہیں۔
صلوٰۃ کا حکم: اصول الشاشی کی عربی شرح فصول الحواشی کے حاشیہ میں ہے کہ لفظ صلوٰۃ کا استعمال نبی صلی اللہ علیہ وسلم، دیگر انبیاء و ملائکہ کے لیے درست ہے۔ مثلاً صلی اللہ علی النبی الامی و انبیائہ و ملائکہ۔ ان کے علاوہ کسی کے لیے جعاً و ثانیاً تو درست ہے جیسے ”اللہم صلی علی محمد و علی آل محمد و اصحابہ“ مستقلاً و ابتداءً عند الجمہور“ درست نہیں پھر بعض نے حرام، بعض نے مکروہ کہا ہے۔

سلام کا حکم: یہ بھی انبیاء و ملائکہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسلاف سے یہی چلا آرہا ہے۔ مستقلاً غیر نبی کے لیے یہ کہنا درست نہیں۔ جب ایسا ہے تو مصنفؒ نے و السلام علی ابی حنیفہ مستقل کیسے کہا؟ اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ علامہ یافعیؒ نے اپنی تاریخ میں یہ اختلاف لکھا ہے کہ صلوٰۃ و سلام بعض کے نزدیک غیر انبیاء کے لیے درست ہے، تو مصنفؒ نے قائلین جواز کا قول لیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے حسن عقیدت اور فرط محبت میں یہ کہہ دیا اس لیے وہ معذور ہیں۔

سوال: ایک حدیث پاک میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں دعا دی ”اللہم صل علی آل ابن ابی اوفی“ (بخاری ۱۵۹/۲) اے اللہ ابن ابی اوفی کی آل پر رحمتیں فرما، اس میں مستقلاً غیر انبیاء کے لئے ”صل“ کا لفظ موجود ہے۔

جواب: یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے عام ضابطہ وہی ہے جو اوپر ذکر ہوا۔

وبعد: واو کے بارے میں دو احتمال ہیں ۱۔ عاطفہ، ۲۔ اما شرطیہ کے قائم مقام ہے۔ پہلی صورت میں معطوف علیہ معنوی جملہ فعلیہ ہے اور معطوف بھی، تقدیر عبارت یہ ہے ”أحمد الله وأصلي وأسلم وأقول بعد الحمد والصلوة إن أصول الفقه.....“ دوسری صورت میں عبارت ہوگی۔ ”أما بعد فإن أصول الفقه اربعة“

فان اصول الفقه اربعة: یہ فاء جزائیہ ہے اما شرطیہ کی جزا جواب ہے، اگر واو عاطفہ ہو تو پھر شرط محذوف ہوگی ”اذا فرغ من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه اربعة“ جیسے قرآن کریم میں ہے۔ ”فأله هو الولی ای ان ارادوا ولیاء بحق فالله هو الولی.....“ (الشوری ۹) یہ فاء جزائیہ ہے، اس کے لیے شرط محذوف ہے، اسی طرح یہاں بھی شرط محذوف ہے۔

بعد اور قبل کی بحث: یہ ظرف زمان و مکان دونوں کے لیے آتے ہیں، جیسے الغد بعد الیوم، الیوم قبل الغد، مدرستی بعد مدرستک، فصلی قبل فصلک، کل آج کے بعد ہے، آج کل آئندہ سے پہلے ہے، میرا مدرسہ تیرے مدرسے کے بعد ہے، میری درسگاہ تیری درسگاہ سے پہلے ہے۔ معرب، مثنیٰ اور اعراب کے اعتبار سے ان کی تین حالتیں ہیں۔ ۱۔ مضاف الیہ موجود ہو، جیسے والذین من قبلکم، من بعد ما جاءتهم البینة۔ ۲۔ مضاف الیہ محذوف نیا منیا ہو، جیسے رب بعید کان خیر امن قبل (جامی ۲۳۲)۔ ۳۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی حذف ہو کر نیت میں باقی ہو، جیسے للہ الامر من قبل ومن بعد، کل شئی مضاف الیہ محذوف ہے۔ پہلی دو صورتوں میں معرب ماقبل کے عامل کے مطابق پڑھے جائیں گے، تیسری صورت مثنیٰ الاصل حروف کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ضمہ پڑتی ہے، عموماً کتابوں کے خطبات اور ابتدائیہ میں یہی

تیسری صورت ہوتی ہے۔

اصول الفقہ: یہ مرکب اضافی ہے، اضافت کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ اضافت منیٰ ۲۔ اضافت فویٰ ۳۔ اضافت لامی۔ مضاف الیہ مضاف کی جنس ہو اور من مقدّر ہو تو اضافت منیٰ ہے، جیسے خاتم فضة ای خاتم من فضة، مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف ہو اور فی مقدّر ہو تو اضافت فویٰ ہے، جیسے صلوٰۃ اللیل ای صلوٰۃ فی اللیل۔ مضاف الیہ مضاف کے لیے جنس وظرف دونوں نہ ہو اور لام مقدّر ہو تو اضافت لامی ہے، جیسے غلام زید ای غلام لزید۔ یہاں اضافت لامی برائے اختصاص ہے، اور لفظ فقہ سے مراد شریعت ہے، یعنی شریعت کے اصول چار ہیں۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ فقہ کے تو چار اصول ہیں لیکن قیاس عقائد کیلئے دلیل نہیں ”والقیاس لا یجوز فی العقائد“ عقائد میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ یہاں بحث فقہ کے اصول اربعہ سے ہے علم کلام و عقائد کے دلائل و اصول سے بحث کتب عقائد میں ہے جس کا یہ محل نہیں۔

اولہ اربعہ میں وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی دو حال سے خالی نہیں، وحی ہے یا غیر وحی، اگر وحی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں وحی مکتوبہ یا غیر مکتوبہ؟ دلیل اول کتاب اللہ ہے اور دلیل ثانی سنت رسول اللہ ہے۔ اگر غیر وحی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ ایک زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے یا نہیں؟ پہلا اجماع ہے اور دوسرا قیاس ہے۔ پہلی تین اقسام تو اصول مطلقہ کہلاتی ہیں۔ قیاس حکم کے اعتبار سے اصل ہے اور اس جہت سے فرع ہے کہ کتاب، سنت، اجماع، کی تصریح و بنا پر ہوتا ہے۔

کتاب اللہ کی تعریف: اس سے مراد قرآن مجید ہے، اس کی تعریف یہ ہے ”الْقُرْآنُ: هُوَ الْكِتَابُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ، الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ، الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ“ قرآن کریم وہ مقدس کتاب ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری گئی، مصاحف میں لکھی ہوئی، کسی شبہ کے بغیر تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

اس کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ القرآن معرّف و مسکّی ہے، ہوسے آخر تک معرّف و تعریف ہے۔ پھر ”الکتاب“ بطور جنس کے ہے، باقی فصول و قیود ہیں، المنزل پہلی قید ہے، اس سے وہ تمام کتب خارج ہو گئیں جو نازل شدہ نہیں، الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے مراد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، یہ دوسری قید ہے۔ اور المکتوب تیسری قید ہے، اس سے دیگر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل نہیں ہوئیں۔ اسی طرح وحی خفی بھی، المنقول... چوتھی اور آخری قید ہے، اس سے قرأت شاذہ سے احتراز ہے کیونکہ وہ تواتر کے ساتھ شبہ کے بغیر منقول نہیں۔

سنت و حدیث کی تعریف: ”اقوال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله و تقریراته“

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال مبارکہ افعال و احوال طیبہ اور تقریرات کے مجموعے کا نام حدیث ہے۔ حدیث کا لغوی معنی بات، اور سنت کا معنی الطریقۃ المسلموۃ ہے۔

اجماع کی تعریف: اجماع کا لغوی معنی عزم و اتفاق ہے، اخوان یوسف کے بارہ میں ہے ”اِذْ اَجْمَعُوا اَمْرَهُمْ وَهُمْ

الْإِجْمَاعُ: هُوَ اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ ذَوِي الْعَدَالَةِ وَالْإِسْهَادِ عَلَى حُكْمِ امْتِ مُحَمَّدٍ كَ
مُجْتَهِدِينَ صَالِحِينَ كَالِإِجْمَاعِ فِي نَوِي يَأْتِي أَمْرًا بِاتِّفَاقٍ هُوَ كَالِإِجْمَاعِ هُوَ (مَعْلُومُ الْأَصُولِ)

قیاس کی تعریف: قیاس کا لغوی معنی دو چیزوں کے درمیان موازنہ کرنا، برابر کرنا، "الْقِيَاسُ: هُوَ تَعْدِيلُ الْحُكْمِ مِنَ
الْأَصْلِ إِلَى الْفُرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا" اصل و فرع کے مابین (درمیان) پائی جانے والی علت متحدہ کی وجہ سے حکم کو
اصل سے فرع کی طرف بڑھانے اور متعدی کرنے کا نام قیاس ہے۔ علت متحدہ کی وجہ سے سکوت کو منصوص لے کر ہم میں
کرنا اس کی لطیف تفسیر ہے۔

فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ

"سوان قسام میں سے ہر ایک سے بحث ضروری ہے تاکہ اس سے احکام نکالنے کا طریقہ معلوم ہو"

ترکیب و تحقیق: لافنی جنس، ہذا اس کا اسم، من الجمہ، فی کل واحد، من ہذا الاقسام، لیعلم..... یہ چاروں طرف مستقر ثابت
کے متعلق ہو کر لا کی خبر ہیں، بذکر یعلم مضارع مجہول کے متعلق ہے، طریق تخریج الاحکام مرکب اضافی نائب فاعل مؤخر
ہے، پھر یعلم جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر لام کا مدخول ہے۔

توضیح: اس جملے میں مصنفؒ نے آگے آنے والی چاروں مباحث کی ضرورت و افادیت اور اہمیت بیان کی ہے، اولہ اربعہ سے
تفصیلی بحث کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ متدلات سے احکامات کا استخراج و حصول ہو سکے۔

فائدہ: مسالک اربعہ کے ائمہ یہ ہیں۔ فقہ مالکی امام مالکؒ کی طرف، فقہ حنفی امام ابوحنیفہؒ کی طرف، فقہ حنبلی امام احمد بن حنبلؒ کی طرف،
فقہ شافعی امام محمد بن ادریس شافعیؒ کی طرف منسوب ہے، ان چاروں حضرات کے برحق مسالک کی بنیاد ان کے طے کردہ منفرد اصولوں
پر ہے، امام ابو یوسف یعقوب، امام محمد، امام زفر، حسن بن زیاد، یہ امام اعظم کے تلامذہ ہیں اور تمام اصول و قواعد میں امام ابوحنیفہؒ کے
تابع رہے۔ بعض فروعات میں اختلاف کیا، ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کو شیخین کہتے ہیں کیونکہ یہ دونوں امام محمدؒ کے استاد ہیں، ابو یوسفؒ اور
محمدؒ دونوں کو صاحبین کہتے ہیں کہ دونوں ہم مکتب امام ابوحنیفہؒ کے تلمیذ ہیں، ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کو طرفین کہتے ہیں، کتب فقہ و اصول
میں بقول شیخین، مسلک صاحبین، طرفین کے نزدیک کے الفاظ کثرت سے استعمال ہوتے ہیں۔ اس لیے ذہن نشین کر لیں۔ صاحب
کتاب نے بحث اول اور مقصود سے پہلے تمیہ، تمجید، تہلیل، اصول فقہ کے دلائل اور ان کی مباحث کی ضرورت کو بیان کیا۔ آگے
ترتیب وار چاروں بحثوں کا بیان ہے۔ آغاز کتاب اللہ کی مباحث سے ہے کہ افضل و اقدم، کامل و مکمل اسلام کی اساس و بنیاد ہے۔

تمرینی سوالات: ۱: احادیثی اور حد اضافی کے درمیان مثال کے ساتھ فرق واضح کریں!

س ۲: بمزید الاصابہ و لواہ میں کس آیت و روایت کی طرف اشارہ ہے؟

س ۳: اولہ اربعہ کے نام اور وجہ حصر کیا ہے؟

س ۴: و بعد فان اصول الفقہ میں "واو" کی حیثیت اور تقدیری عبارت کیا ہے؟

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ

پہلی بحث کتاب اللہ کے بیان میں ہے

۱۔ فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ: پہلی فصل خاص و عام کے بیان میں ہے۔

فَالْخَاصُّ: لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ، كَقَوْلِنَا: فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ، وَفِي تَخْصِيصِ النَّوعِ رَجُلٌ، وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ.

”پس خاص ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہے معلوم معنی، متعین ذات کیلئے علیحدہ علیحدہ، جیسے فرد کی تخصیص میں ہمارا کہنا ”زید“ اور نوع کی تخصیص میں ”رجل“ اور جنس کی تخصیص میں ”انسان“

ترکیب و تحقیق: فصل فی الخاص والعام..... فصل مبتدا، فی الخاص والعام ظرف مستقر متعلق محذوف کے ہو کر خبر، فصل کا لغوی معنی کا جدا کرنا، اصطلاح میں فصل اس لفظ کو کہتے ہیں جو مختلف احکام و مباحث کے درمیان حائل ہو۔

فالخاص لفظ..... فالتفصیلیہ، الخاص مبتداء، لفظ مکرر، موصوف، وضع فعل ماضی مجہول، ضمیر نائب قاعل، بمعنی، لمسی، علی الانفراد کقولنا چاروں متعلق وضع کے، ک حرف جار قول مصدر مضاف، نا ضمیر مجرور متصل مضاف الیہ قاعل، فی تخصیص الفرد خبر مقدم، زید مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ معطوف علیہ، فی تخصیص النوع رجل اسی کی طرح جملہ اسمیہ معطوف اول، فی تخصیص الجنس انسان معطوف ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفات سے مل کر قول کا مقولہ، قول مقولہ مل کر مجرور۔۔۔۔۔ کقولنا کو مثالہ مبتدا محذوف کی خبر بھی بنا سکتے ہیں۔

توضیح: مذکورہ عبارت میں مصنف نے خاص کی تعریف و تقسیم اور مثالیں ذکر کی ہیں۔

عند الأصولیین وضع کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں۔ ۱۔ خاص، ۲۔ عام، ۳۔ مشترک، ۴۔ مؤول۔ ان کی وجہ حصر یہ ہے، لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معانی پر، اگر ایک معنی پر دلالت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ معنی یا تو افراد سے جدا اور منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا، افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے، اگر افراد میں مشترک ہے تو عام ہے، اگر ایک سے زائد معانی پر دلالت کرتا ہے تو بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو کوئی ایک معنی تاویل و دلیل کے ذریعے رائج ہوگا یا نہیں؟ اگر ایک معنی رائج ہے تو مؤول ہے ورنہ مشترک ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معنی بھی ایک فرد بھی ایک تو خاص، معنی ایک افراد کثیر تو عام، معانی مختلف لیکن ایک رائج تو مؤول، معانی مختلف کوئی رائج بھی نہیں تو مشترک۔

تمہید: تعریف میں ایک معرّف ہوتا ہے اور دوسری چیز معرّف، جس کی تعریف کر رہے ہیں وہ ”معرّف“ ہے اور جن الفاظ سے تعریف کر رہے ہیں وہ معرّف ہے۔ جب بھی کسی معرّف کی تعریف ہوتی ہے تو جنس و فصل کی ضرورت پیش آتی ہے، جنس کا مطلب ہے ”مُصَابِهَ الْأُمْتِيَّاتِ“، یعنی وہ لفظ جس میں معرّف کے ساتھ دیگر چیزیں بھی مشترک اور شامل ہوں، فصل کا مطلب ”مُصَابِهَ الْأُمْتِيَّاتِ“، یعنی وہ الفاظ و قیود جس کی وجہ سے معرّف دیگر اشیاء و اقسام سے ممتاز و منفرد اور جدا ہو جائے۔

فوائد قیود: اب سمجھئے کہ خاص کی تعریف میں ”الخاص“ معرّف ہے ”لفظ“ جس ہے کہ مہمل عام، خاص، مشترک سب کو شامل ہے، ”وضع“ پہلی قید ہے، اس سے تمام مہملات نکل جائیں گے ”لمعنی معلوم“ دوسری فصل وقید ہے، اس سے مشترک و موصول اور مجمل نکل گئے ”علی الافراد“ تیسری فصل ہے، اس سے عام نکل گیا، تو خاص وہ ہے جس کا معنی معلوم ہو، مراد متعین ہو، ہر فرد کیلئے منفرد اور علیحدہ علیحدہ ہو، جیسے زید خاص فرد کے لیے، رجل خاص نوع کے لیے، انسان خاص جنس کے لیے یہاں ”او“ تلوّج کے لیے ہے۔ خاص کی تین اقسام ہیں، ۱۔ خاص الفرد، ۲۔ خاص النوع، ۳۔ خاص الجنس۔

خاص الفرد: وہ ہے جس کا مدلول و مصداق ایک ہی فرد ہو، جیسے ”زید“ کہ ایک متعین شخص کا نام ہے جب لفظ ”زید“ پکارا اور بولا جائے گا تو یہی ایک فرد مراد ہوگا۔ اسے خاص العین بھی کہتے ہیں۔

خاص النوع: وہ ہے جس کا مفہوم ایک نوع پر سچا آئے، عند الاصولین نوع وہ ہے جس کے افراد کثیر ہوں ان کی اغراض متفق ہوں، جیسے ”رجل“ مرد اس کے افراد زید، عمر، بکر، خالد، مختلف ہیں، ان کی اغراض متفق ہیں، مثلاً نبی ہونا، نماز جمعہ و عیدین کا لازم ہونا، امام، قاضی۔

خاص الجنس: وہ ہے جو جنس کے اعتبار سے خاص ہو اگرچہ افراد متعدد ہوں، اور ان کی اغراض مختلف ہوں جیسے انسان کہ بطور جنس کے اس کا مفہوم ایک ہے، افراد و اغراض میں مختلف ہیں، مثلاً انسان کے تحت رجل ہے اس کی اغراض جدا ہیں۔ عورت کی اغراض جدا ہیں۔ بچہ، جننا، امور خانہ داری نبھانا..... (نوع و جنس کی مذکورہ تعریف فقہاء اور اہل اصول کے مطابق ہے مناطقہ کے ہاں ان کی تعریف و امثال جدا ہیں)

وَالْعَامُ: كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ، إِمَّا لَفْظًا: كَقَوْلِنَا: مُسْلِمُونَ وَمُشْرِكُونَ، وَإِمَّا مَعْنَى: كَقَوْلِنَا: مَنْ وَمَا.

”عام ہر ایسا لفظ ہے جو کثیر افراد کو شامل ہو یا تو لفظی طور پر جیسے ہمارا قول مسلمون، مشرکون یا معنوی طور پر جیسے

ہمارا قول من اور ما (جو شخص، جو چیز)“

ترکیب و تحقیق: والعام..... العام مبتداً کل مضاف، لفظ مضاف الیہ نکرہ موصوف، ینتظم فعل مضارع معروف، ہو ضمیر راجع بسوئے لفظ فاعل، جمعا مصدر مفعول، من الافراد ظرف لغو متعلق، اما تفسیریہ، لفظا معطوف علیہ، واو عاطفہ، اما تفسیریہ، معنی معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول (الافراد سے تمیز بھی بنا سکتے ہیں) ینتظم جملہ فعلیہ ہو کر صفت، موصوف صفت سے مل کر مضاف الیہ، مرکب اضافی خبر، مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ کقولنا..... مثل سابق قول مقولہ مل کر ظرف مستقر ہو کر مثالہ کی خبر ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے دوسری قسم عام کی تعریف کی ہے، عام ہر ایسا لفظ ہے جو (فرد واحد کی بجائے) تمام افراد کو شامل ہو چاہے لفظی طور پر یا معنوی طور پر، لفظی کی مثال مسلمون، مشرکون، یہ لفظ جمع ہیں اور کثیر افراد پر بیک وقت سچے آ رہے

ہیں، معنوی کی مثال جیسے من ذوالعقول کے لیے، ما غیر ذوالعقول کے لیے۔ یہ لفظ جمع تو نہیں لیکن معنوی طور پر کثیر افراد و اشیاء پر صادق آتے ہیں۔

فوائد قیود: العام یہ معرّف ہے، کل لفظ جنس ہے منظم یا مشتعل کے معنی میں ہو کر پہلی فصل ہے، اس سے خاص اور مشترک خارج ہوئے، خاص تو اس لیے کہ اس میں شمول و عموم نہیں ہوتا، عام میں عموم ہوتا ہے، مشترک اس لیے کہ وہ کئی معانی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے علی السو یہ بطریق البدلیت احتمال ہوتا ہے، اشتغال نہیں ہوتا، جمعاً من الافراد دوسری فصل ہے اس سے تشبیہ اور دیگر اعداد خارج ہوئے، اس لیے کہ اعداد اجزاء کو شامل ہوتے ہیں، عام افراد کو شامل ہوتا ہے۔

افراد و اجزاء میں فرق: ان میں فرق بیان کرنے کے لیے کئی تعبیرات ہیں، اس طرح کہ فرد اپنی کلی پر محمول ہو سکتا ہے جیسے زید انسان کلی کا فرد ہے ”زید انسان“ کہنا درست ہے، جز کل پر محمول نہیں ہو سکتا جیسے واحد، انسان، ثلثہ، سبعة، عشرون کے اجزاء ہیں ”واحد عشرون یا سبعة عشرون“ نہیں کہہ سکتے، یعنی ایک بیس ہے یا سات بیس ہے کہنا درست نہیں، دوسرا یہ کہ فرد میں کلی کی حقیقت و ماہیت موجود ہوتی ہے جیسے زید فرد میں انسان کلی کی حقیقت موجود ہے۔ جز کل کے مغایر ہوتا ہے۔ مثلاً میز کل ہے کیل، پائے، تختے وغیرہ میز کے اجزاء ہیں، کیل کو میز نہیں کہہ سکتے بلکہ میز الگ چیز ہے کیل الگ چیز ہے، کیل جز اپنے کل میز کے مغایر ہے۔ اب بات واضح ہو چکی کہ اعداد عام کی تعریف میں شامل نہیں بلکہ ان کا اپنا اپنا خاص و متعین مفہوم ہے۔

من و ما کا استعمال: یہ دونوں اسمائے موصولہ میں سے ہیں۔ اکثر ”من“ ذوی العقول کے لیے اور ”ما“ غیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً من صمت نجحاً (ترمذی ۲/۷۳) جس نے خاموشی اختیار کی اس نے نجات پائی۔ عرفث ما عرفته میں نے وہ پہچان لیا جو کچھ تو نے پہچانا، ما ناقصات العقل کے لیے بھی آتا ہے مثلاً فانسکحو ما طاب لکم من النساء (نساء ۳) سو نکاح کرو عورتوں میں سے جو تمہیں بھلی لگیں، فمنہم من یمشی علی بطنہ (نور ۳۵) میں من کے معنی میں ہے۔ اور ”والسما و ما بناھا والارض و ما طحاھا“ (شمس ۶۵) میں دونوں ما من کے معنی میں ہیں۔ کما قرأنا فی التفسیر۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ، فَإِنْ قَابَلَهُ خَيْرُ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسُ، فَإِنْ أُمِكنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَدُونِ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا، وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابَلُهُ.

”اور کتاب اللہ کے خاص کا حکم یقینی طور پر عمل کا واجب ہونا ہے، پھر اگر خبر واحد یا قیاس اس کے مقابل ہو سو اگر خاص کے حکم میں تبدیلی کئے بغیر ان دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور جو اس کے مقابل ہے اسے چھوڑ دیا جائے گا“

ترکیب و تحقیق: حکم الخاص من الكتاب مبتداء ہے، وجوب العمل بہ خبر ہے، النفی جنس، محالۃ اسم، لاجرم اور لایسما کی طرح خبر محذوف ہے، فان قابله فعل، مفعول مقدم اور فاعل مؤخر سے مل کر شرط اول، فسان امکن فاء جزائیہ ان شرطیہ، امکن جملہ فعلیہ شرط ثانی، یعمل بہما جزاء، شرط و جزا مل کر پھر جزا شرط اول کی جملہ شرطیہ جزائیہ۔ والا ای ان لم یمكن الجمع بینہما، لم یمكن شرط محذوف ہے، یعمل یترک دونوں فعل مضارع مجہول معطوف علیہ معطوف مل کر جزا ہیں، مایقابله موصول صلیل کر یترک کا نائب فاعل ہے۔

توضیح: خاص وعام کی تعریف و تقسیم اور تمثیل کے بعد مصنف خاص کا حکم بیان کر رہے ہیں، خاص کا حکم یہ ہے کہ اس کے مدلول موجب پر عمل کرنا واجب و ضروری ہے، وجہ ظاہر ہے کہ خاص کا مدلول قطعی ہوتا ہے اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا تو عمل یقینی ہو گا، مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اگر خبر واحد یا قیاس اس کے مد مقابل ہوں تو خاص و خبر واحد اور خاص و قیاس دونوں پر عمل کرنے کی کوشش کریں گے بشرطیکہ خاص کے حکم میں کمی بیشی اور تبدیلی نہ ہو، اور اگر دونوں کو ملا کر عمل کرنا دشوار و ناممکن ہو تو پھر خاص پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل خبر واحد یا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ خاص قطعی ہے اور خبر واحد و قیاس ظنی ہیں آگے مثالوں سے بات واضح ہوگی۔

خبر واحد و قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ: خبر واحد اصول حدیث کی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے، اس کی مکمل تفصیل تو ہم کتب حدیث میں پڑھیں گے۔ ان شاء اللہ۔ مختصراً اتنا یاد رکھیں کہ متواتر وہ حدیث ہے جس کی روایت کرنے والے ہر دروز زمانے میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان کے جھوٹ پر متفق ہونے اور جمع ہونے کو عقل سلیم محال سمجھے، خبر واحد: وہ حدیث ہے جس کے راوی اتنی کثیر تعداد میں نہ ہوں۔ تو خبر واحد اس لیے ظنی ہے کہ اس کے راوی کثیر نہیں جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کے متصل و منقطع ہونے کا احتمال و شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مدار انحصار رائے پر ہوتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے، یہ بھی یاد رہے کہ یہاں مقابلہ و معارضہ سے مراد لغوی تعارض ہے۔ ورنہ قطعی کا معارض ظنی ہو نہیں سکتا بہر حال تطبیق کی کوشش کی جائے گی اگر ممکنہ ہو تو پھر خاص پر ترجیحاً عمل ہوگا۔

مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصَّةٌ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ، وَلَوْ حُمِلَ إِلَّا قِرَاءَةً عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الطَّهْرَ مَذْكُورُ الْحَيْضِ، وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّانِيثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ جَمْعَ الْمَذْكُورِ هُوَ الطَّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطَّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طَهْرَيْنِ وَبَعْضُ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ.

”اس خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان یتربصن بآنفسہن ثلاثہ قروء میں ہے کہ مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو روکے رہیں تین

میضوں تک، اس کی تحصیل یہ ہے کہ بلاشبہ ”ثلاثہ“ کا لفظ خاص ہے معلوم عدد کے بیان میں (جو دو سے اوپر اور

چار سے کم ہے) سواں پر عمل واجب ہے اور اگر ”اقراء“ کو طہروں پر محمول کیا جائے جیسا کہ گئے ہیں اسی طرف امام شافعیؒ اعتبار (وقیاس) کرتے ہوئے اس بات کا کہ یقیناً لفظ ”طہر“ مذکر ہے سوائے حیض کے، حالانکہ تحقیق جمع کے صیغے میں کتاب وارد ہوئی ہے مؤنث لفظ (عدد) کے ساتھ وہ دلالت کرتی ہے اس پر کہ وہ مذکر کی جمع ہے اور وہ (مذکر لفظ) طہر ہے، تو لازم آئے گا اس خاص پر عمل کو چھوڑنا، اس لیے کہ جس نے قراء کو محمول کیا طہر پر وہ ثابت نہیں کر سکیں گے مکمل تین طہر بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض وہ وہی ہے جس میں طلاق واقع ہوئی“

ترکیب و تحقیق: مثلاً مبتداء، فی جار، قول مصدر مضاف، ضمیر مضاف الیہ ذوالحال، تعالیٰ جملہ فعلیہ بتقدیر قد حال، ذوالحال حال مل کر مضاف الیہ، قول مصدر اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر قول، یتر بصن از باب تفعیل جمع مؤنث غائب فعل مضارع، بہن ضمیر فاعل، متعلق، مفعول سے مل کر مفعول، قول مقولہ مل کر مجرور، جار مجرور مل کر ظرف مستقر مذکور کے متعلق ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ اسی انداز کے جملے مثالوں میں کثرت سے آئیں گے ابھی سے اسے از براورد ہن نشین کر لیں۔

فان حرف مشبہ بالفعل، لفظة الثالثة اسم، خاص فی تعریف عدد معلوم خبر، ولو حمل فعل مجهول ہے، الاقراء نائب فاعل، علی الاطہار متعلق اول، کما ذہب موصول صلہ پورا جملہ مل کر متعلق ثانی، وقد ورد ان جملہ حالیہ، دل جملہ فعلیہ، وهو الطہر جملہ اسمیہ حالیہ، لازم ترک یہ جملہ لوجہ کی جزاء ہے، لان اسی کے متعلق ہے، مَنْ حَمَلَهُ میں من موصولہ متضمن معنی شرط ہے۔ لایوجب جملہ اس کی جزاء ہے، اس صورت میں ان کا اسم ضمیر شان ہوگی، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ من حملہ موصول صلہ مل کر ان کا اسم، لایوجب جملہ فعلیہ خبر، وهو الذی جملہ اسمیہ حالیہ ہے۔

توضیح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ طلاق انقض البہات ہے، یہ طہر و پاکی کے دنوں میں دینا حسن اور مشروع ہے، جب طلاق رخصتی اور خلوت صحیحہ کے بعد واقع ہو تو مطلقہ پر عدت گزرا نا ضروری ہوتا ہے، پھر احناف کے نزدیک عدت تین حیض ہے اور شوافع کے نزدیک عدت تین طہر ہے، اس اختلاف کا منشاء اور بنیاد زیر درس و بحث عبارت میں مذکور ہے، اصول ذہن میں رہے کہ قیاس کے مقابلے میں خاص کے قطعی حکم کو ترجیح ہوگی، مسلک اور قول دو ہیں۔ محل استدلال ایک ہے، سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۲۳۴ میں ارشاد ربانی ہے وہ عورتیں ”ثلاثہ قروء“ تک عدت کے طور پر اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

لفظ قروء کا معنی: قروء قراء کی جمع ہے یہ دو معنوں میں مشترک ہے۔ ۱۔ حیض، ۲۔ طہر آیت کریمہ میں احناف کا استدلال لفظ ثلاثہ ہے، یہ خاص ہے ایک متعین مفہوم وعد کیلئے وضع کیا گیا ہے جو دو اور چار کے درمیان ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ قروء سے حیض مراد ہے اس لیے کہ طلاق طہر میں دینے کا حکم ہے جب طلاق طہر میں واقع ہوگی تو اس کے بعد کے مکمل تین حیض عدت شمار ہوں گے۔ جس پر ”ثلاثہ“ کا مفہوم پورا پورا سچا آتا ہے۔ اور یہی خاص کا حکم ہے۔

امام شافعیؒ کا قول واستدلال: ولو حمل سے امام شافعیؒ کے استدلال اور جواب کا ذکر ہے۔ ان کے نزدیک قروء سے طہر مراد ہے، یعنی اقراء کو اطہار پر محمول کیا ہے، تو ان کے نزدیک عدت تین طہر ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ تین سے دس تک کی تمیز جمع

محرور اور تذکیر و تانیث میں عدد کے مخالف ہوتی ہے۔ عدد مذکور تو تمیز مؤنث جیسے ثلاث نسوة، عدد مؤنث تو تمیز مذکر جیسے ثلاث رجال۔ دوسری بات یہ کہ طہر مذکر ہے حیض (مؤنث کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے) مؤنث ہے، آیت کریمہ میں ”ثلاثة قروء“ عدد مؤنث ہے تو قروء کو طہر پر محمول کریں گے۔ تاکہ مذکورہ ضابطہ اور قیاس سچا اور منطبق ہو تو نتیجہ یہ ہوا کہ طہر مراد ہے۔ مطلقہ کی عدت تین طہر ہوگی۔

جواب ۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طہر پر محمول کرنے میں بقول امام شافعی قیاس کا لحاظ و پاس تو ہو جاتا ہے لیکن خاص قرآنی قطعی ”ثلاثة“ کا مفہوم سچا نہیں آتا، اس لیے کہ طلاق طہر میں دی جائے گی تو طلاق سے پہلے جو وقت گزر چکا ہو گا وہ عدت نہیں شمار ہوگا۔ عدت کا شمار و اعتبار تو وقوع طلاق کے بعد ہوگا۔ اب یہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اور دوسری طہر عدت شمار ہوں گے تو مجموعہ مکمل تین طہر نہ ہوا۔ بلکہ دو طہر کامل اور ایک ناقص جس میں طلاق واقع ہوئی۔ پھر یہ بات مسلم ہے کہ ”ثلاثة“ کا اطلاق پونے تین یا سواتین پر نہیں ہوتا بلکہ مکمل تین پر ہوتا ہے جو طہر مراد لینے میں متحقق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے قیاس کی بجائے خاص پر عمل کریں گے۔ اور عدت تین حیض ہوگی۔ یہ تو کتاب میں مذکورہ جواب کا خلاصہ ہے۔

جواب ۲۔ یہ ہے کہ حیض مراد لینے میں قیاس ترک نہیں ہوتا۔ اس طرح کہ قرآن ذکر ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو لفظ ہیں۔ ”ذہب، عین“ دونوں کا معنی ”سونا“ ہے ”ذہب“ مذکر ہے ”عین“ مؤنث ہے، اس طرح صحت مند بالغہ کو ماہانہ جو خون آتا ہے اس کے لیے دو لفظ ہیں ”قروء، حیض“ تو حیض کے مؤنث ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ”قروء“ بھی مؤنث ہے جب قرآن ذکر ہوا تو خاص و قیاس دونوں کا مقتضی یہی ہوا کہ حیض مراد لیں کما قلنا۔

امام شافعی کی دوسری دلیل: آیت کریمہ ”فطلقواھن لعدتھن واحصوا العدة“ (طلاق ۱) سو تم انہیں طلاق دو ان کی عدت کے وقت میں اور گنتے رہو، سے استدلال کیا ہے کہ ”لعدتھن“ میں لام توقیت و وقت کے لیے ہے۔ اور عدت کا وقت طہر ہے تو ”ثلاثة قروء“ میں طہر ہی مراد ہوگا کیونکہ طہر میں طلاق دینے کا حکم پہلے گزر چکا ہے۔ اس لیے یہ آیت بھی دلیل ہے کہ طہر مراد ہے **جواب:** یہ تعلیل کے لیے ہے توقیت کے لیے نہیں۔

حیض مراد لینے پر مزید دو صریح دلائل: قرآن کریم میں ہے ”واللانی یسنن من المحیض من نساکم ان اوتبتم فعدتھن ثلثة اشھر والانی لم یحضن“ (طلاق ۴) اور جو حیض (ماہواری) آنے سے ناامید ہو گئیں تمہاری عورتوں میں سے اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت (بجائے حیض کے) تین ماہ ہیں اور وہ جنہیں حیض نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ بیان و مقرر فرمائی ہے، ہاں حائضہ کی عدت تین حیض ہی ہوگی۔

دلیل ۲۔ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حیضتان (ترمذی ۱/۱۴۱) باندی کی طلاق دو ہیں اور عدت دو حیض ہیں۔ دراصل آزاد عورت کے مقابلے میں کنیز کے لیے نصف احکام ہیں آزاد کی طلاق تین، باندی کی اس کا نصف، آزاد کی عدت تین حیض، باندی کی عدت اس کا

نصف، یعنی ڈیڑھ طلاق، حیض پھر ظاہر ہے طلاق وعدت تنصیف و تجزی کو قبول نہیں کرتے اس لیے پورے دو قرار دیا۔ یہ عدتھا حیضستان صریح دلیل ہے کہ عدت حیض سے ہوگی۔

فَيُخْرِجُ عَلَى هَذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ، وَزَوَالِهِ، وَتَصَحُّحِ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَإِبْطَالِهِ، وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ، وَالْمَسْكَنِ، وَالْإِنْفَاقِ، وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزْوُجِ الزَّوْجِ بِأَخْتِهَا، وَأَرْبَعِ سِوَاهَا، وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا.

”سوا سی اختلاف پر نکالا جائے گا تیسرے حیض میں (مطلقہ رجعیہ سے) رجوع کا حکم، دوسرے کے نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا حکم، روکنے، چھوڑنے، رہائش، نفقہ، خلع، طلاق اور اسی کی بہن سے نکاح کا حکم، اس کے علاوہ چوتھی سے نکاح کا حکم، اور وراثت کے کثیر احکام“

ترکیب و تحقیق: فیخرج فعل مجہول، علیٰ ہذا متعلق اول مقدم، حکم الرجعة معطوف علیہ، فی الحيضة الثالثة متعلق ثانی، زوالہ معطوف اول، صحیح نکاح الغیر معطوف ثانی، ابطالہ معطوف ثالث، حکم مضاف، الحبس معطوف علیہ ہے الاطلاق سے تزوج تک کا عطف الحبس پر ہے۔ باختہا تزوج مصدر مضاف کے متعلق ہے، اربع مثنی سے مل کر اس کا عطف اختہا مجرور پر ہے، احکام مضاف، المیراث مضاف الیہ، احکام المیراث کا عطف حکم پر ہے، مع کثرة تعدادہا فیخرج مجہول کا مفعول فیہ ہے، حکم الرجعة اپنے تمام معطوفات سے مل کر نائب فاعل، فعل مجہول متعلقات و نائب فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں سابقہ اختلاف پر سات تفریعات کا ذکر ہے، احناف کے نزدیک عدت تین حیض ہے تو طلاق کے بعد جو تیسرا حیض ہوگا وہ عدت شمار ہوگا جبکہ شوافع کے نزدیک عدت تین طہر ہیں۔ ایک جس میں طلاق دی، دوسرا کے بعد، ان کے نزدیک طلاق کے بعد جب تیسرا حیض شروع ہوگا تو عدت پوری ہو چکی، اس اختلاف کی بنا پر درج ذیل سات مسائل کا حکم دونوں کے نزدیک مختلف ہوگا۔

۱۔ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک (طلاق رجعی کی صورت میں) رجوع درست ہوگا، شوافع کے نزدیک نہ ہوگا۔

۲۔ دوسرے آدمی سے اس مطلقہ معتدہ کا نکاح احناف کے نزدیک درست نہ ہوگا، شوافع کے نزدیک درست ہوگا۔

۳۔ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک گھر سے نکلنے پر روکنے، چھوڑنے، رہائش، نفقہ شوہر کے ذمے ہوگا، شوافع کے نزدیک نہیں۔

۵۔ تیسرے حیض میں بیوی کے خلع لینے اور شوہر کو طلاق دینے کا حق ہوگا۔ شوافع کے نزدیک نہیں۔

۶۔ معتدہ کے تیسرے حیض میں طلاق دینے والا شوہر اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا۔ شوافع کے نزدیک کر سکتا ہے۔

اسی طرح بیوی کی عدت کے تیسرے حیض میں شوہر اس کے علاوہ چار سے زائد نکاح نہیں کر سکتا۔ (کیونکہ پانچ

ہو جائیں گے) شوافع کے نزدیک کر سکتا ہے۔

۷۔ تیسرے حیض میں بیوی کا انتقال ہو یا شوہر کا ایک دوسرے کے وارث ہوں گے (کیونکہ عدت کے دوران عورت پر منکوحہ کے احکام جاری ہوتے ہیں) اس طرح دیگر احکام میں احناف معتدہ قرار دیں گے، اور شوافع عدت پوری ہونے کی وجہ سے اجتہاد کہیں گے۔ خوب سمجھ لیں!

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ، خَاصَّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُسْرَكَ الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ اَنَّهُ عَقْدٌ مَالِيٌّ، فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُودِ الْمَالِيَةِ، فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُولًا اِلَى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ

”اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”تحقیق ہم نے جان لیا جو ہم نے مقرر کیا ان شوہروں پر (مہر) ان کی بیویوں کے حق میں“ خاص ہے شرعی تقدیر تعیین میں، سو نہیں چھوڑا جائے گا اس پر عمل اس اعتبار سے کہ وہ مالی عقد ہے اسے قیاس کیا جائے عقود مالی کے ساتھ تو ہمال (دوہر) طے کرنا اس میں سپرد کیا ہوا میاں بیوی کی رائے کی طرف جیسا کہ امام شافعیؒ نے ذکر کیا“

ترکیب و تحقیق: کذلک قولہ مصدر کے متعلق مقدم قولہ تعالیٰ قول مقولہ کر مبتدا، خاص فی التقدير الشرعی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، فلا یرک (مضارع منفی مجہول) الگ جملہ ہے، انه عقد مالی جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر اعتبار مصدر کا مضاف الیہ ہے۔ فیعتبر..... فیکون الگ الگ جملے ہیں، الی رائی.... کما.... یہ دونوں ”موکولا“ اسم مفعول کے متعلق ہیں۔ پھر ”موکولا“ فیکون فعل ناقص کی خبر ہے۔

توضیح: قرآن کریم سے یہ خاص کی دوسری مثال ہے۔ اس میں ”فرضنا“ فعل اور ضمیر جمع متکلم خاص ہیں۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ”مہر“ کی کوئی مقدار شریعت میں مقرر ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ”مہر“ کی زیادہ سے زیادہ کوئی مقدار مقرر نہیں اور اقل یعنی کم سے کم مہر کی مقدار مقرر ہے، امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں، میاں بیوی جتنی مقدار پر باہم راضی ہو جائیں اور وہ چیز کچھ نہ کچھ مالیت رکھتی ہو کافی ہے۔

احناف کی دلیل: آیت کریمہ میں لفظ ”فرضنا“ محل استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ہمارے علم میں ہے جو ہم نے مقرر کیا، فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے۔ جیسے سورۃ البقرہ کی آیت ۲۳۷ میں ہے ”فَنَصَفَ مَا فَرَضْتُمْ اِی مَا قَدَرْتُمْ“ اسی طرح علم میراث میں ذوی الفروض ان کو کہتے ہیں جن کے حصے وراثت میں مقرر اور طے ہیں۔ و کثیر من الامثلة“ تو معلوم ہوا ”فرض“ تقدیر کے معنی میں حقیقت عربی بن گیا ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ”فرضنا“ ”قدرنا“ کے معنی میں ہے پھر صیغہ بھی جمع متکلم کا جو غیر کی نفی کر دیتا ہے، تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ”مہر“ کی مقدار مقرر فرمادی ہے، اب وہ مقرر شدہ مقدار کتنی ہے؟ اس کے لیے قرآن کی تفسیر حدیث کی طرف ہم نے رجوع کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا مہر اقل من عشرة دراهم

(کشف الخفا للعجونی ۵۱۳/۲) ”کوئی ”مہر“ دس درہموں سے کم نہیں، اب قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو ملا کر معلوم ہوا کہ کم سے کم مہر دس درہم ہے۔

دوسری دلیل: عقد نکاح میں ”مہر“ ایک عضو (فرج) سے انتفاع کا عوض بنتا ہے اور ایک عضو انسانی کی کم سے کم قیمت دس درہم ہے کہ اگر کوئی چور دس درہم مالیت کے برابر چوری کرے تو ثبوت جرم پر حد شرعی کے طور پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے، تو ایک عضو کی قیمت دس درہم ہوئی، اسی پر قیاس کر کے ”فرج“ کے انتفاع کے عوض بھی کم سے کم دس درہم تو ضرور ہونے چاہئیں اور ہیں جیسے تقریر سابق سے ثابت ہوا۔

امام شافعی کا استدلال: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ”فرضنا“ او جہنا کے معنی میں ہے، پھر قیاس پیش کرتے ہیں کہ نکاح میں عوض اور تبادلہ ہوتا ہے، شوہر ”مہر“ سپرد کرتا ہے بیوی انتفاع کے لیے اپنے آپ کو سپرد کرتی ہے، یہ تو اس اعتبار سے عقد مالی کا سامعہ ہوا، پھر جس طرح عقد مالی یعنی تجارت میں قیمت طے کرنا بائع اور مشتری کے سپرد ہے کہ باہم وہ جتنی قیمت رضا مندی سے طے کریں سودا درست ہے۔ بائع پر مبیعہ کا سپرد کرنا اور مشتری پر قیمت و ثمن ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح عقد نکاح میں ”مہر“ کی تعیین و تقدیر میاں بیوی کی رائے کے سپرد ہے، جتنی مقدار پر وہ متفق ہو جائیں چاہے قلیل ہو یا کثیر تو نکاح درست ہے، ان کے بقول آیت کا مفہوم یہ ہے کہ نان نفقہ جو ہم نے واجب کیا وہ ہمارے علم میں ہے، وہ تو تم ضرور دو باقی ”مہر“ کا معاملہ تمہارے سپرد ہے۔

جواب: نکاح کو من کل الوجوہ معاملہ اور تجارت کہنا بعید ہے، اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کو سنتی فرمایا: ”النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی فليس مني“ (نسائی ۶۹/۲) (اربع من سنن المرسلین: الحیاء، والتعطر، والسواک، والنکاح (ترمذی ۱/۲۰۶) غور کیجئے تینوں احادیث میں نکاح پر لفظ سنت کا اطلاق ہے، اور ناہر ہے جب سواک عبادت ہے تو اس کے ساتھ مذکور نکاح بھی عبادت ہے، اسی طرح اعضاء انسانی میں سے کسی عضو کو مال تجارت کہنا بھی مشکل ہے، نکاح من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے بالکل یہ معاملہ کہنا مرجوح ہے، مزید یہ بھی کہ جب تقریر مہر زوجین کی رائے کے سپرد ہے تو ”لامہر اقل من عشرة دراهم“ کا کیا مفہوم ہوگا؟ حاشیہ میں مزید بھی لکھا ہے ملاحظہ کریں۔

وَفَرَّغَ عَلَىٰ هَذَا أَنَّ التَّخْلِيَّ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ، وَأَبَاحَ إِبْطَالَهُ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيقٍ، وَأَبَاحَ إِرْسَالِ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

”اسی اختلاف پر امام شافعیؒ نے تفریع کیا ہے کہ نفل عبادات کیلئے تنہائی اختیار کرنا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے، اور مباح کیا ہے اس کو باطل کرنے کو طلاق کے ساتھ جیسے شوہر چاہے اکٹھے اور جدا، اور ایک دم تین

طلاق کو مباح کیا ہے اور عقد نکاح کو خلع کے ذریعے فسخ کو قبول کرنے والا قرار دیا ہے“

ترکیب و تحقیق: فزع فعل ماضی معروف، هو ضمیر راجع بنوعی الشافعی فاعل، علیٰ هذا متعلق ان التخلی جملہ اسمیہ بتاویل مفرد مفعول، آگے اباح.... اباح.... جعل.... تینوں الگ الگ کامل فعلیہ جملے ہیں۔

تفریعات کی توضیح: اس عبارت میں سابقہ اختلاف سے پیدا ہونے والے چار مسائل کے فرق کا بیان ہے، احناف مہر کی کم سے کم مقدار مقرر اور اسے عبادت سمجھتے ہیں۔ امام شافعی عقد مالی کی طرح اسے بھی ایک معاملہ قرار دیتے ہیں۔

۱۔ احناف کے نزدیک نکاح نفل عبادت سے افضل ہے، امام شافعی کے نزدیک نفل عبادت کے لیے خلوت و گوشہ نشینی نکاح سے افضل ہے۔

۲۔ احناف کے نزدیک طلاق حسن کے ذریعے عقد نکاح ختم کرنے کی اجازت ہے، امام شافعی کے نزدیک کیونکہ معاملہ ہے بیع کی طرح جیسے چاہیں، بیک وقت، جدا جدا، ایک، تین سب صورتیں درست ہیں۔

۳۔ احناف کے نزدیک عورت کا مطالبہ اور طلاق کا تقاضا کرنا کہ مجھے فارغ کر دو یعنی خلع لینا طلاق ہے، اگر عورت نے خلع لیا تو ایک طلاق شمار ہوگی۔ امام شافعی کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے۔ جیسے اقالہ فسخ بیع ہے طلاق نہیں۔

ثمرۂ اختلاف: اس آخری تفریع میں اختلاف کا نتیجہ اور فرق یوں ظاہر ہوگا کہ ایک عورت نے شوہر سے خلع لیا یعنی کچھ دے دلا کر شوہر سے چھکارا پالیا، اس نے دوسرے کسی مرد سے نکاح نہیں کیا کہ سابقہ شوہر نے دوبارہ اسی سے نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک عقد ثانی کے بعد دو طلاقیں کا حق باقی رہے گا۔ اس لیے کہ ایک طلاق خلع کی صورت میں پہلے واقع ہو چکی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تین کا حق ہوگا اس لیے کہ خلع فسخ نکاح ہے طلاق نہیں۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ، فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْسَ بِنِكَاحِهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ“

”اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان ”یہاں تک کہ وہ (مغلظہ) اپنے سابقہ شوہر کے علاوہ زوج سے نکاح کر

لے“ خاص ہے عورت کی جانب سے نکاح کے صحیح ہونے میں، سو اس پر عمل نہیں چھوڑا جائے گا نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم سے مروی حدیث کی وجہ سے ”کہ ایسی عورت جس نے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کیا تو اس کا نکاح

باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے“

ترکیب و تحقیق: ایما مضاف، مازائدہ، امراء مکرہ موصوف، نکحت جملہ فعلیہ صفت، موصوف صفت ملکر مضاف الیہ، مرکب

اضافی مبتداء، نکاحها مبتداء، باطل خبر اول، خبر ثانی، خبر ثالث، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

فنکاحها خبر پر ”ف“ جزا سے مشاکلت کی وجہ سے آئی ہے۔

توضیح: یہ خاص کی تیسری مثال ہے۔ اس میں ’نکح‘ کا کلمہ خاص ہے، مسئلہ یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ (شیبہ) عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک عورت کی عبارت سے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد اور درست ہو سکتا ہے۔ شوافع کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کی عبارت سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ (متن میں مذکور حدیث عائشہؓ مستدرک حاکم ۲/۱۴۸ میں ہے مسند حمیدی)

احناف کا استدلال: احناف مذکورہ آیت میں لفظ ’نکح‘ سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ فعل مضارع معروف ہے، اس کا فاعل ہی ضمیر مونث ہے۔ فعل کی نسبت اسی فاعل کی طرف ہوتی ہے۔ جو فعل کر سکے۔ بجائے کہ ”یہاں تک کہ عورت نکاح کرے“ پر غور کرنے سے معلوم ہوا عاقلہ بالغہ (شیبہ) ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح آپ کر سکتی ہے۔ ورنہ یوں ہوتا ”حتیٰ ینکحھا ولیھا...“ یہاں تک کہ اس کا نکاح اس کا ولی کرے۔ فتاقل ولا تکسل۔

شوافع کا استدلال: انہوں نے سیدہ عائشہؓ کی متن میں مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے“ یہ تکرار و تاکید دلیل ہے کہ عورت اپنا نکاح نہیں کر سکتی۔ کرے گی تو باطل ہوگا۔ یہ متقدمین شوافع کا مختار ہے۔ متاخرین کا قول احناف جیسا ہے۔

احناف کی تائید: اگلی آیت میں ہے ”فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسھن بالمعروف (بقرہ ۲۳۴)“ فعلن میں هن ضمیر فاعل عورتوں کے لیے ہے۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے ”الا یم احق بنفسھا من ولیھا“ (مسلم ار ۴۵۵) بیوہ اپنے ولی سے اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے، یہ صحیح اور صریح ہیں کہ شیبہ عورت اپنے بارے میں مجاز و مختار ہے۔

شوافع کے استدلال کا جواب: زیر بحث عنوان کے حوالے سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاص پر عمل کریں گے اور خبر واحد کو چھوڑ دیں گے، دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث عائشہؓ منسوخ یا موضوع ہے، اس لیے کہ صاحب روایت کا عمل اس کے برعکس موجود ہے، وہ اس طرح کہ سیدہ عائشہؓ نے اپنی بیعتی حصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح کیا ہے اور راوی کا اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرنا اس کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے، حالانکہ عبد الرحمنؓ شام میں تھے، واپسی پر وہ کچھ ناراض ہوئے پھر کہا میں اپنی بہن کے کئے ہوئے نکاح کو رد نہیں کرتا، اگرچہ مجھے ناپسند ہے۔ اس کا جواب یوں ہو سکتا ہے کہ سیدہ عائشہؓ کا نکاح تو ہزاروں ولیوں کے فیصلے سے بھی بہتر ہوگا اس لئے پہلا جواب قوی ہے۔

وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حَلِّ الْوُطَىٰ وَلِزُومِ الْمَهْرِ، وَالنَّفَقَةِ، وَالسُّكْنَىٰ، وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَدَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْهُمْ.

”اور متفرغ ہوگا اسی سے اختلاف وطی کے حلال ہونے کا۔ مہر، نفقہ، رہائش کے لازم ہونے کا، طلاق واقع ہونے کا، تین طلاقوں کے بعد دوبارہ نکاح کے وقوع کا اُس تفصیل کے مطابق جس کی طرف امام شافعیؒ کے قدیم

ساتھی چلے گئے، بخلاف اس قول کے جسے ان میں سے متاخرین نے اختیار کیا۔ ”جو احناف کی مثل ہے“
ترکیب و تحقیق: یہ پورا جملہ فعلیہ ہے، الخلاف فاعل ہے، باقی مقدم موخر سب متعلقات ہیں۔ بعد الطلاقات الثلث
 وقوع مصدر کا مفعول فیہ ہے۔

تفریعات: اسی اختلاف کی بنا پر درج ذیل مسائل میں اختلاف ہوا ہے۔ اگر عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح
 کر لیا تو ۱۔ شوہر کا اس سے وطی کرنا حلال ہوگا۔ ۲۔ مہر، نان نفقہ اور رہائش شوہر پر لازم ہوں گے۔ ۳۔ اگر طلاق دی تو طلاق
 واقع ہو جائے گی۔ ۴۔ اگر تین طلاقیں دے دیں تو نکاح جدید کے بغیر پہلے شوہر کے لیے دوبارہ حلال نہ ہوگی۔ یہ تفصیل احنا
 ف کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ہی نہیں ہوا۔ تو دیگر احکام کیسے ثابت ہوں گے۔ ہاں متاخرین شوافع
 نے صحت و وقوع نکاح کا قول اختیار کیا ہے۔ یعنی اب بالاتفاق مذکورہ بالا امور متحقق و ثابت ہوں گے۔

تمرینی سوالات: س ۱: خاص کی تعریف و مثال اور حکم کیا ہے؟

س ۲: ثلاثہ قزو، میں خاص اور قیاس بیان کریں جس سے فریقین نے استدلال کیا؟

س ۳: تینوں مثالوں کے ذیل میں مذکورہ تفریعات میں سے دو دو تفریعات بیان کیجئے!

س ۴: لو حمل الاقراء علی الاطہار کی جزاء کیا ہے؟

س ۵: حدیث عائشہ ایما امرأۃ..... کے جوابات کیا ہیں؟

وَأَمَّا الْعَامُ فَسَوَّعَانِ، عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبُعْضُ، وَعَامٌ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ، فَالْعَامُ الَّذِي لَمْ
 يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ.

”اور بہر حال عام سو دو قسم پر ہے، ان میں سے پہلا ایسا عام جس سے بعض کو خاص کیا گیا ہو، دوسرا ایسا عام جس
 سے کچھ خاص نہ ہوا ہو، پھر وہ عام جس سے کچھ خاص نہ ہوا ہو تو وہ اس پر عمل کے لازم ہونے میں یقیناً خاص کی

طرح ہے“

ترکیب و تحقیق: اما شرطیہ، العام مبتداء قائم مقام شرط، ”ف“ جزائیہ، نوعان خبر قائم مقام جزاء، ۱۔ جملہ شرطیہ، عام نکرہ مرفوع
 موصوف، خص فعل ماضی مجہول، عنہ متعلق مقدم، البعض نائب فاعل موخر، جملہ فعلیہ صفت، مرکب توصیفی خبر مبتداء محذوف
 احدہما کی۔ عام لم یخص عنہ صفتی مرکب توصیفی، ثانیہما کی خبر ہے، العام موصوف، الذی موصول، صلہ لکر صفت، موصوف صفت
 مل کر مبتداء، پھر ہو مبتداء، بمنزلۃ الخاص ظرف مستقر متعلق کائن، فی حق..... متعلق منزلۃ کے، بہ لزوم مصدر کے متعلق ہے،
 کائن محذوف اپنے متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر فالعام کی خبر، فہو میں ”ف“ جزاء سے مشابہت کی وجہ سے خبر پر واقع ہوئی
 ہے۔ اس لیے کہ بسا اوقات اسم موصول شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے۔

توضیح: خاص کی بحث اور عام کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم و حکم کا ذکر شروع ہو رہا ہے۔ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔

مخصوص منہ البعض جس سے کچھ کو خاص کر لیا گیا ہو، جیسے تمام پڑھنے والوں کی چھٹی بند ہے ہاں زید و بکر کو چھٹی ہے۔
۲۔ غیر مخصوص منہ البعض جس سے کچھ بھی خاص نہ کیا گیا ہو۔ جیسے تمام طلبہ نماز تکبیر اولیٰ کے ساتھ باجماعت پڑھیں گے۔ ان اللہ بکل شئی علیم۔

غیر مخصوص منہ البعض کا حکم: ایسا عام جس سے کسی کو خاص و مستثنیٰ نہ کیا گیا ہو اس کا حکم خاص کی طرح قطعی اور اس کے مقتضی پر عمل لازم ہے آگے تفریع مذکور ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا: إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِأَنَّ الْقُطْعَ جَزَاءُ جَمِيعٍ مَا اكْتَسَبَهُ، فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً تَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا وَجَدَ مِنَ السَّارِقِ، وَبِتَقْدِيرِ إِيْجَابِ الضَّمَانِ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ، وَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَضَبِ.

”اسی (اصول و حکم سابق) پر ہم نے کہا جب چور کے پاس مسروقہ مال کے ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس پر ضمان (وتاوان) واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ہاتھ کاٹنا اس سب کی سزا ہے جو چور نے کیا اس لیے کلمہ عام ہے، شامل ہے اس سب کو جو چور سے پایا گیا اور ضمان و تاوان واجب کرنے کی صورت میں سزا دو (قطع ید اور ضمان) کا مجموعہ ہوگی۔ غصہ پر قیاس کرتے ہوئے اس عام غیر مخصوص منہ البعض پر عمل نہیں چھوڑا جائے گا“

ترکیب و تحقیق: علیٰ هذا قلنا کے متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل قول، اذا شرطیہ، قطع عندئذ شرط، لا یجب جزاء، لان جملہ تاویل مفرد ہو کر مجرور متعلق لا یجب کے، پورا ایک جملہ قولیہ ہوا۔ فان میں فاعلیہ ہے، کلمہ ما مرکب اضافی اسم، عامۃ مکرر موصوف صفت سے ملکر خبر، ان اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ تعلیلیہ۔ وبتقدیر جار مجرور ظرف لغو یکنون کا متعلق مقدم ہے، الجزاء اسم، ہوا مجموع جملہ اسمیہ یکنون کی خبر۔ ولا یتروک نائب فاعل اور تینوں متعلقات سے مل کر جملہ فعلیہ توضیح: یہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم کے مطابق پہلی تفریع و مثال ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے چوری کی پھر پکڑا گیا، جرم ثابت ہو گیا۔ ارشاد الہی ”و السارق والسارقہ فاقطعوا یدیهما جزاء بما کسبا نکالاً من اللہ“ (المائدہ ۳۸) کے مطابق حد جاری کرتے ہوئے اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ مسروقہ مال کا کیا ہوگا جس کا مالک مطالبہ کر رہا ہے؟ اس کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ مال محفوظ و موجود ہے۔ ۲۔ مال قصداً ضائع اور ہلاک کر دیا ہے۔ ۳۔ مال ہلاک ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں مال مالک کو واپس کرنا ہوگا۔ دوسری صورت میں ضمان دینی ہوگی۔ کیونکہ اس نے قصداً ضائع کیا ہے۔ تیسری صورت میں ضمان واجب نہ ہوگی کیونکہ مال از خود یا اتفاقاً ہلاک ہوا ہے۔ استھلاک نہیں کہ جان بوجھ کر اس نے ہلاک کیا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہلاک کی صورت میں بھی ضمان واجب ہوگی۔

دلیل: اس کی دلیل اس آیت میں موجود لفظ ”ما“ ہے کہ چور سے جو حرکت سرزد ہوئی، جو کر توت کیا، اس سب کی سزا قطع ید ہے، اگر قطع ید کے ساتھ ضمان بھی واجب کریں تو سزا دو چیزیں ہوئیں، قطع ید اور ضمان لازم کرنا۔ حالانکہ آیت میں مجموعے کی

سزا قطعید ہے، اس لیے ”ما“ عام پر عمل کرتے ہوئے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ضمان واجب نہ ہوگی۔ تاکہ ما کے مفہوم میں کمی بیشی نہ ہو اور عام پر پورا پورا عمل ہو۔

امام شافعی کا استدلال وجواب: امام شافعی نے اسے غصب پر قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے پھر وہ ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی ضمان لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں مسروقہ مال کی ہلاکت کی صورت میں بھی ضمان واجب ہوگی۔

جواب: صاحب اصول الشافعی نے ”و بتقدیر ایجاب الضمان“ سے جواب دیا ہے کہ غصب پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے کہ عام قرآنی سے معلوم ہے کہ چوری کی حد ہاتھ کاٹنا ہے، جب قطعید کے ساتھ تاوان بھی واجب کریں گے تو حدود چیزیں ہو گئیں، یہ جزاء بما کسب کے منافی ہے، اس لیے عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم و مقتضی پر عمل کریں گے۔ قیاس کو ترک کر دیں گے۔

سرقہ کی تعریف: السرقة فی اللغة اخذ شیء، و فی الاصطلاح: هُوَ اخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْذَرٍ خُفِيَةً مِّنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ وَ شُبْهَةٍ۔ لغوی معنی کسی کی چیز لینا، اصطلاحی تعریف کسی کا قابل احترام محفوظ مال بقدر نصاب خفیہ طور پر لینا۔ عند الاحناف ہاتھ کاٹنے کیلئے مسروقہ کی ملکیت دس درہم ہو۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِبَجَارِيَتِهِ: إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ.

”اور کلمہ ”ما“ عام ہونے پر دلیل وہ ہے جسے امام محمدؒ نے ذکر کیا جب مالک نے اپنی باندی سے کہا: جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔ پھر اس نے لڑکا ولڑکی (دونے) جنے تو وہ آزاد نہ ہوگی“

ترکیب و تحقیق: الدلیل صیغہ صفت، علی جار، ان حرف مشبہ بالفعل، کلمۃ ما مرکب اضافی اسم، عامۃ خبر، جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر مجرور، ظرف لفو متعلق الدلیل کے، الدلیل متعلق سے ملکر مبتداء، ما ذکرہ محمد موصول صلہ ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ اذا شرطیہ، قال المولیٰ لجاریۃ قول، ان شرطیہ، کان فعل ناقص، ما موصول، فی بطنک ظرف مستقر متعلق وچند فعل محذوف کے، ہو ضمیر نائب فاعل راجع بسوئے ما، موصول صلہ ملکر کان کا اسم، غلاما خبر، کان جملہ فعلیہ شرط، ”ف“ جزائیہ، انت مبتداء، حرۃ خبر، مبتداء خبر ملکر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط اذا شرطیہ کی، ”ف“ جزائیہ، ولدت فعل، حمی ضمیر راجع بسوئے جاریۃ فاعل، غلاما وجاریۃ، معطوف علیہ معطوف ملکر مفعول بہ، جملہ فعلیہ جزاء اول، لا تعق مضارع مجہول جملہ فعلیہ جزاء ثانی جملہ شرطیہ جزائیہ (صرف جزاء فعل مضارع ہو تو جزم و رفع دونوں درست ہوتے ہیں اس لئے لا تعق مجزوم نہیں)

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے کلمہ ”ما“ کے عام ہونے کی دلیل پیش کی ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں مسئلہ لکھا ہے اگر مولیٰ نے اپنی حاملہ باندی سے کہا جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، پھر اس نے بچہ بچی دو بہن بھائی

جزواں جنے تو آزاد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ ”ما فی بطنک“ میں ”ما“ عام ہے اور باندی کے لطن سے صرف لڑکا پیدا نہیں ہوا بلکہ لڑکا لڑکی دو پیدا ہوئے تو وہ آزاد نہ ہوئی کیونکہ ”ما“ عام ہے۔

نکتہ: ”ما“ کے عام ہونے کی دلیل میں دیگر احناف کی بجائے امام محمد کا قول و مسئلہ پیش کرنا اس لیے ہے کہ فقہ و لغت دونوں کے امام تھے، امام محمد سے مصنف کے تلمذ و تعلق کا ذکر حالات مصنف کے تحت ہم پڑھ چکے ہیں۔

قائدہ: مال مسروقہ کے ہلاک و استهلاك کی صورت میں حکم کے فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب چور پر حد جاری ہو چکی تو چوری والی جنایت و زیادتی ختم ہوگئی۔ اب مسروقہ مال چور کے پاس بلا جنایت امانت و ودیعت کے طور پر رہ گیا۔ یہ مسئلہ معلوم و مسلم ہے۔ کہ ”امانت“ ہلاک ہو جائے تو ضمان نہیں ہوتی۔ ہاں جان بوجھ کر ضائع کر دی جائے تو ضمان واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں ہلاک کی صورت میں ضمان نہ ہوگی، استهلاك میں ہوگی۔

وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي جَمِيعِ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوْقُفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَعَمَلُنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقَ الْقِرَاءَةِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ

”اور اسی کے مثل اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہم کہتے ہیں ”سو تم پڑھو جو آسان ہو قرآن پاک میں سے“ اس لیے تحقیق یہ ”ما“ عام ہے اس سب کے بارے میں جو قرآن میں سے ہے، اور اسی کے ضروری و بدیہی ہونے سے ثابت ہے، فاتحہ کی قراءت پر نماز کے جواز (و اتمام) کا موقوف نہ ہونا، اور حدیث مبارک میں وارد ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نماز نہیں ہوتی مگر کتاب اللہ کی فاتحہ کے ساتھ“ سو ہم نے ان دونوں (قرآن و حدیث) پر عمل کیا اس انداز (و احتیاط) سے کہ کتاب اللہ کا حکم اس کی وجہ سے تبدیل نہ ہو، بایں صورت کہ حدیث پاک کو ہم محمول کرتے ہیں کمال کی نفی پر، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکم سے مطلقاً قراءت فرض ہے اور حدیث پاک کے حکم سے فاتحہ کی قراءت واجب ہے“

ترکیب و تحقیق: بمثلہ نقول کے متعلق مقدم ہے، قول مقولہ جملہ قولیہ، ”ف“ تفصیلیہ و تعلیلیہ، ان حرف مشبہ بالفعل، ہضمیر راجع بسوئے قولہ تعالیٰ اسم، عام دراصل عام اسم فاعل مثل ما، فی جار، جمع مضاف، ماتیسر موصول صلہ ملکر مضاف الیہ، متعلق عام کے، عام متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ من ضرورتہ ظرف مستقر ثابت محذوف کے متعلق ہو کر خبر مقدم، عدم توقف مبتداء مؤخر، جاء فعل، فی الخبر متعلق مقدم، ان حرف مشبہ بالفعل، ہضمیر اسم، قال لا صلوة جملہ قولیہ خبریہ ان جملہ اسمیہ خبریہ تاویل مفرد ہو کر فاعل مؤخر، جملہ فعلیہ خبریہ۔ فعملنا آخر تک ایک جملہ ہے۔ وجہ مکررہ موصوف ہے۔ لا یتغیر جملہ فعلیہ اس کی صفت، بان نحمّل الخبر تاویل مصدر ہو کر عملنا کے متعلق، حتی

کیون تاویل مصدر مجرور محمل کے متعلق، مطلق القراءۃ..... قراءۃ الفاتحة معطوف علیہ معطوف ملکر کیون کا اسم، فرضا..... واجبة۔ معطوف علیہ معطوف ملکر کیون کی خبر، واو ایک ہے۔ معطوف علیہ معطوف دو دو ہیں۔ ہکذا ایکون کثیرا فی التراکیب الکثیرۃ۔

توضیح: عام غیر مخصوص منہ البعض کی قرآن کریم سے یہ دوسری مثال ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورہ مزمل میں امر کے صیغہ کے ساتھ حکم ہے ”جو تمہیں آسان لگے قرآن سے پڑھو“ ماتیس میں ”ما“ عام ہے بھلے کہیں سے بھی پڑھ لیں نماز ہو جائے گی، کسی آیت و سورت کی تعین و تخصیص نہیں، بخاری شریف میں ہے کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی (بخاری ۱۰۴/۱)، یعنی متعین طور پر فاتحہ پڑھنا ضروری ہے۔ اب بظاہر تعارض کی صورت پیش آئی کہ قرآن پاک میں تعین نہیں عموم ہے، حدیث پاک میں تعین و تخصیص ہے، اس کے حل اور تصفیہ کے لیے ہم اس ضابطے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو خاص کے حکم میں پڑھا ہے کہ دونوں نصوص میں تطبیق و قیاس کی کوشش کریں گے، اور عام غیر مخصوص منہ البعض ہونے پر اعتراض ہے کہ اس سے مادون الا آیت کو خاص کیا گیا ہے یعنی اگر کسی نے آیت سے کم پڑھا تو اس کی نماز نہ ہوگی۔ یہ تو عام مخصوص منہ البعض؟

جواب: یہ اشکال ”من القرآن“ پر عدم نظریا صرف نظر کرنے سے کیا گیا ہے مادون الآیۃ پر تو قرآن کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، چنانچہ جنبی، حائضہ کے لیے ایک آدھ جملہ اور مادون الآیۃ کو پڑھنا درست ہے، اس لیے یہ عام غیر مخصوص منہ البعض ہی ہے وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، أَنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، فَقَالَ: كُلُّوهُ، فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحُلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحُلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا، فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَتَرَكُ الْخَبَرُ ”اللہ تعالیٰ کے فرمان“ اور تم نہ کھاؤ اس (ذبیحہ) سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو“ کے بارے میں اسی طرح

ہم نے کہا کہ وہ ثابت کرتا ہے جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑی ہوئی ذبیحہ چیز کی حرمت کو، اور حدیث پاک میں وارد ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصداً بسم اللہ چھوڑی ہوئی چیز کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا: اسے کھا لو! کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے، ان دونوں میں تطبیق ممکن نہیں اس لیے اگر جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑی ہوئی ذبیحہ کی حلت ثابت ہو تو بھول کر چھوڑی ہوئی کی حلت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی، اس وقت کتاب اللہ کا حکم بالکل اٹھ جائے گا، تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ (اور کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا)۔

ترکیب و تحقیق: کذلک فی قوله..... قلنا کے متعلق ہیں، انہ یوجب..... جملہ قلنا کا مقولہ ہے، جاء کا فاعل مؤخرانہ تاویل مفرد ہے، فلا یمكن جملہ فعلیہ لانہ سے اس کی تعلیل ہے، لو شرطیہ ثبت..... بشرط، لثبت..... جزاء جملہ شرطیہ جزائیہ، ان کی خبر، تاویل مفرد ہو کر مجرور لا یمكن کے متعلق، حینئذ، مفعول فیہ مقدم، حکم

الکتاب فاعل، ”ف“ نتیجہ، یتروک فعل مضارع مجہول، الخیر نائب فاعل۔

توضیح اس عبارت میں مصنفؒ نے تیسری مثال ذکر کی ہے، یہ سورۃ الانعام کی آیت ۱۲۱ ہے، سیاق کلام، سابقہ

آیات اور شان نزول سے واضح ہے کہ یہ آیت ذبیحہ کے بارے میں ہے۔

ذبیحہ کی صورتیں اور حکم: شریعت کا حکم ہے کہ جب ذبح کرو تو ”بسم اللہ اللہ اکبر“ پڑھو۔ (مسلم ۱۵۶/۲)

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ”بسم اللہ اللہ اکبر“ پڑھ کر ذبح کیا ہو، بالاتفاق اس کا کھانا حلال ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح کرتے وقت ”بسم اللہ اللہ اکبر“ پڑھنا بھول گئے اس کا کھانا بھی حلال ہے۔

۳۔ تیسری صورت قصد، عمدہ اور تعنا ”بسم اللہ اللہ اکبر“ نہیں پڑھا۔ صاف کہا مجھے یاد ہے پڑھنے کی ضرورت نہیں تو

اس کا کھانا حرام ہے۔ یہی صورت زیر بحث ہے۔ جمعا یاد رکھ لیں غیر مسلم کتابی کا ذبیحہ اس وقت حلال ہے جب اس نے ”

بسم اللہ اللہ اکبر“ پڑھا ہو۔ مشرک کا ذبیحہ ہر صورت حرام و ممنوع ہے۔ اقوال ائمہ: حنفیہ، مالکہ اور حنابلہ کے نزدیک

عمدا متروک التسمیہ ذبیحہ حلال نہیں (المغنی لابن قدامہ ۵۶۵/۸) شافعیہ کے ہاں نسیان و عمدہ دونوں میں حلال ہے (الامام ۱۳۱/۲)

استدلال: ارشاد ہے کہ ”جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے مت کھاؤ“ یہ آخری اور تیسری صورت پر محمول ہے جس

میں قصداً ”بسم اللہ اللہ اکبر“ چھوڑ دیا۔ حدیث پاک میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب دریافت کیا گیا کہ قصداً

”بسم اللہ اللہ اکبر“ نہ پڑھا گیا تو کیا حکم ہے؟ فرمایا کھاؤ! پھر اس کی تعلیل و دلیل مذکور ہے بھلے قصد انہیں پڑھا ہر مسلمان

کے قلب میں اللہ کا نام موجود ہے۔

جواب: مصنفؒ نے دلیل تمانع کے ذریعہ جواب دیا ہے کہ دیکھیے اگر قصداً چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے تو نسیانا

چھوٹ جانے کی صورت میں تو بطریق اولیٰ حلال ہے۔ جب دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے تو کتاب اللہ کی ممانعت کا کیا

مفہوم رہا؟ اس طرح تو کتاب اللہ کا حکم مرتفع اور ختم ہو گیا، حالانکہ ہم نے پڑھا ہے کہ کتاب اللہ اور خبر واحد میں جمع و تطبیق کی

کوشش کریں گے بشرطیکہ کتاب اللہ کے حکم میں تبدیلی نہ ہو، یہاں عدم تبدیلی تو کجا خود حکم ہی مرتفع ہو گیا، گویا کہ متروک التسمیہ

کا حکم ہے ہی نہیں یا منسوخ ہو حالانکہ ایسا نہیں، اس لیے جب تطبیق و توافق ممکن نہ رہا تو کتاب اللہ پر عمل کرتے ہوئے خبر واحد

کو چھوڑ دیا جائے۔

تخصیص: مصنفؒ نے اس آیت کو عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال کہا ہے، اسی کے مطابق سابقہ تقریر ہے۔ لیکن

در حقیقت یہ عام مخصوص منہ البعض کی مثال ہے۔ دلیل اس کی ظاہر و باہر ہے کہ آیت کے حکم سے متروک التسمیہ ناسیا کو خاص

کر لیا گیا، اس کا تخصیص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے ”رفع عن امتی الثلاث، الخطاء والنسیان والجنون

(کنز ۲۳۲/۳) ابوداؤد ۳۳ میں تخصیص و استثناء کی تصریح ہے“ عن ابن عباسؓ قال: فکلوا مما ذکرا اسم اللہ علیہ،

ولانا کلو امثالہم یدکر اسم اللہ علیہ فنسوخ واستثنیٰ من ذلک“ تو یہ مخصوص منہ البعض ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ، يَقْتَضِي بَعْمُومَهُ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ، فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيَتْرُكُ الْخَبَرُ (مسند الشافعي ۳۰۷)

”اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا“ اپنے عموم سے تقاضا کرتا ہے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا، اور حدیث پاک میں آیا ہے ”ایک بار پینا یا دو بار پینا اور ایک بار پلانا، دو بار پلانا حرام نہیں کرتا“ سو یہاں بھی تطبیق و موافقت نہیں ہو سکتی تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔“

ترکیب و تحقیق: کذلک متعلق مقدم، قولہ اپنے متعلق مقدم اور مقولہ سے ملکر مبتداء، بقضی جملہ اس کی خبر، لا تحرم بتاویل هذا التركيب جاء كفاعل، لم يمكن فعل، التوفيق فاعل، بينهما مركب اضافي مفعول فيه، يترك نائب فاعل سے مل کر جملہ خبریہ۔
توضیح: اس عبارت میں ”عام غیر مخصوص منہ البعض“ کی آخری مثال و تفریع کا ذکر ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی عورت بچے کی دودھ پینے کی عمر میں (دو یاڑھائی سال) کے دوران کسی کے بچے کو دودھ پلا دے تو وہ رضاعی ماں بن جاتی ہے، جس طرح دیگر محارم حرام تو مجملہ ان کے یہ بھی حرام ہو گئی۔ مصتہ کا معنی چوسنا، املاجة کا معنی پستان منہ میں ڈالنا۔

احناف کا قول: سورہ نساء کی آیت ۲۳ کے مذکورہ جملے کی بناء پر حنفیہ کا قول یہ ہے کہ دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے، قلیل کثیر ایک دوا یا کئی باری قید و شرط نہیں، یہی آیت کے عموم کا مقتضی ہے۔

شوافع کا قول: ان کے نزدیک ایک دو بار پینا یا پلانا حرمت رضاعت کو ثابت نہیں کرتا۔ پانچ مرتبہ پینے یا پلانے سے حرمت ثابت ہوگی۔ دلیل حضرت عائشہؓ والی حدیث ہے کہ ”ایک دو بار چوسنا اور ایک دو بار پلانا حرمت ثابت نہیں کرتا۔“
جواب: ظاہر ہے یہاں بھی تطبیق و توفیق ممکن نہیں تو خبر واحد کو چھوڑ کر قطعی حکم پر عمل کیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ: فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ إِلَى أَنْ يَنْقُضَ الْفُلُكُ، بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ.

”اور بہر حال وہ عام جس میں سے کچھ کو خاص کیا گیا ہو سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب ہے باقی (افراد) میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ، پھر جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہوگی تو اس کی تخصیص خبر واحد و قیاس سے جائز ہے یہاں تک کہ تین (افراد) باقی رہ جائیں، اس کے بعد تخصیص جائز نہیں، اس باقی پر (بلا احتمال) عمل واجب ہے“

ترکیب و تحقیق: اما تفصیلیہ شرطیہ، العام صفت سے ملکر مبتداء قائم مقام شرط، ”ف“ جزائیہ، حکمہ مبتداء، انہ یجب پورا جملہ تاویل مفرد ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ اتنا کی جزاء، فاذا شرطیہ قام الدلیل شرط، يجوز.....

جملہ فعلیہ جزاء (قام شرط فعل مضارع نہیں ہے اس لیے یحوز پر جزم پڑھنا واجب نہیں) بعد ذلك، لا یحوز کا مفعول فیہ مقدم ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف عام کی دوسری قسم کا حکم بیان کر رہے ہیں، وہ عام جس سے کچھ کو خاص کر لیا گیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے بعد بچے ہوئے باقی افراد پر عمل واجب ہوگا، لیکن تخصیص کا احتمال بھی رہے گا کہ شاید کسی وقت دلیل کی وجہ سے کسی اور فرد کی بھی تخصیص واستثناء ہو جائے۔ عمل واجب تو ہے لیکن تخصیص کے احتمال کے ساتھ، اکثر اہل اصول کے نزدیک تخصیص کا یہی حکم ہے، پھر اس میں تفصیل یہ ہے کہ عام لفظ جمع کا صیغہ ہو جیسے رجال، نساء، یا لفظ جمع نہ ہو معنی جمع ہو جیسے قوم، رھط، اس میں تخصیص کی اجازت رہے گی، یہاں تک کہ تین افراد باقی رہ جائیں اور پھر مزید تخصیص درست نہ ہوگی، وجہ اس کی ظاہر ہے کہ جمع کے کم سے کم تین افراد ہوتے ہیں، جس عام میں لفظاً اور معنی جمع نہ ہو تو ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے۔ جیسے من، ما اس سے مزید تخصیص نہیں تنسیخ ہوگی جو منع ہے۔ ولا یحوز النسخ من العبادا

تخصیص کی تعریف: یہ باب تفعیل کا مصدر ہے، بمعنی خاص کرنا، مجموعے سے الگ کرنا۔ عند الاصولیین عام کو مستقل موصول کلام کے ذریعے بعض افراد پر حکم کو منحصر اور محدود کرنا، یعنی بعض کو، حکم میں داخل رکھنا، اور بعض کو خارج کرنا۔

عام مخصوص منہ البعض کے متعلق اقوال: جس عام میں سے کچھ افراد کو خاص کر لیا گیا اب تخصیص کے بعد اس کی کیا حیثیت رہ جائے گی قطعی ہوگا یا ظنی؟ اس میں چند اقوال ہیں۔

۱۔ قاضی ابو زید کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض باقی افراد کے حق میں ظنی ہو جاتا ہے، قطعی نہیں رہتا، ہاں عمل واجب ہوگا بھلے تخصیص معلوم ہو یا مجہول، یہی حنفیہ کا مذہب مختار ہے، مصنف نے اسی کو اختیار کر لیا ہے۔

۲۔ بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ تخصیص معلوم کی صورت میں تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت رہے گا، تخصیص مجہول کی صورت میں تخصیص کے بعد عام ساقط ہوگا اور قابل حجت نہ رہے گا۔

۳۔ ابوالحسن کرخی، ابو عبد اللہ جر جانی، عیسیٰ بن ابان کے نزدیک تخصیص کے بعد عام حجت نہیں رہتا۔

۴۔ بعض علماء کے نزدیک تخصیص کے بعد بھی عام حجت قطعی ہے جیسا کہ تخصیص سے پہلے قطعی تھا۔ قول اول معتدل ہے۔

تخصیص مجہول کی مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ”و حرم الربوی“ اور اس نے سود کو حرام کیا۔ یہ ”احل اللہ البیع“ (البقرہ ۲۷۵) کے لیے تخصیص ہے، لیکن مخصوص افراد بیع کی تعیین نہیں بلکہ حدیث پاک سے اشیاء ستہ کا حکم ثابت ہوا، پھر احناف نے قدر مع الجنس اور شوافع نے کیل مع الجنس کی قیود و شرائط لگائیں ”الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعیر بالشعیر، والنمر بالنمر، والملح بالملح مثلاً بمثل والفضل ربا“ (مسلم ۲/۲۵) اسی طرح ”اقتلو المشرکین، ولا تقتلو بعضهم“ جب سپہ سالار مجاہدین کو حکم دے مشرکین کو مار دو اور ان میں سے بعض کو مت قتل کرو، یہ لا تقتلو تخصیص مجہول ہے۔

تخصیص معلوم کی مثال: سپہ سالار نے مجاہدین کو حکم دیا ”اقتلو المشركين، ولا تقتلوا اهل الذمة“ ”مشرکین کو مارو اور ذمیوں کو قتل مت کرو، یہ“ لا تقتلوا اهل الذمة ”تخصیص معلوم ہے۔

وَأَمَّا جَاوِزُ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُولًا يَبْثُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ، فَجَاوِزٌ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَاوِزٌ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ، فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيصِهِ، وَإِنْ كَانَ الْمُخَصَّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَاوِزٌ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بَعْلَةً مَوْجُودَةً فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وَجُودِ تِلْكَ الْبَعْلَةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةٌ تَخْصِيصِهِ فَيُعْمَلُ بِهِ مَعَ وَجُودِ الْإِحْتِمَالِ

”اور یہ جائز ہے اس لیے کہ وہ تخصیص جس نے مجموعے سے بعض کو نکالا ہے اگر اس نے بعض مجہول کو تخصیص کر کے نکالا ہے، تو عام کے ہر ہر متعین فرد میں احتمال ثابت ہوگا، پھر یہ جائز ہے کہ وہ (فرد) عام کے حکم کے تحت داخل ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ دلیل خصوص کے تحت داخل ہو، سودوں طرفین (عام کے تحت یا دلیل خصوص کے تحت) ایک متعین فرد میں برابر ہو گئیں، پھر جب شرعی دلیل قائم ہوگی اس بات پر کہ وہ (متعین فرد) دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو اس کی تخصیص کی جانب ترجیح پائے گی۔ اور اگر تخصیص نے بعض معلوم کو نکالا مجموعے سے تو جائز (ہو سکتا) ہے کہ وہ ایسی علت سے معلول ہو جو اس متعین فرد میں موجود ہو، پھر جب دلیل قائم ہوئی اس علت کے اس فرد متعین کے علاوہ میں پائے جانے کی تو اس کی تخصیص کی جہت راجح ہوگی، نتیجہ یہ ہے کہ اس عام مخصوص منہ بعض پر عمل کیا جائے گا احتمال کے باوجود احتمال کے ہوتے ہوئے“

ترکیب و تحقیق: انما کلمہ حصر، ما کائنۃ کی وجہ سے عامل نہ رہا، جاز فعل، ذلک فاعل ”ل“ تعلیلہ جارہ، التخصیص موصوف، الذی موصول صلہ ملکر مفعول مفت، موصوف مفت ملکر ان کا اسم، لو شرطیہ، اخرج جملہ فعلیہ شرط، یثبت جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ ان کی خبر، ان اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد مجرور ہو کر متعلق جاز کے، جملہ فعلیہ خبریہ۔ ان یكون جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر فاعل جاز کا فاعل۔ اذا شرطیہ، قام..... دلیل الخصوص تک جملہ فعلیہ شرط، ما دخل موصول صلہ ملکر جملہ کا مضاف الیہ ہے، ترجیح جملہ فعلیہ جزاء ہے۔ وان کان..... واد استثنائیہ، ان شرطیہ، کان فعل ناقص، التخصیص اسم، اخرج جملہ فعلیہ کان کی خبر، پھر یہ جملہ فعلیہ شرط ہوا۔ جائز..... اس کی جزاء ہے۔ فاذا قام سے دوسرا جملہ شرطیہ ہے، اس کی جزاء ترجیح ہے۔ فیصل آخری جملہ نتیجہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے دلیل پیش کی ہے کہ جب ایک بار دلیل قطعی سے عام میں تخصیص ہو گئی تو پھر دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کے ذریعے مزید تخصیص درست ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عام سے تخصیص مجہول ہوگی یا معلوم؟

پہلی صورت: میں تقریر یہ ہے کہ جب شخص نے بعض مجہول کو خاص کیا تو ظاہر ہے عام کے حکم کے تحت مندرج ہر فرد میں احتمال پیدا ہوا کہ یہ مخصوص ہو سکتا ہے، اب ہر ایک فرد کے متعلق دونوں پہلو سامنے آ گئے، شاید عام کے حکم کے تحت رہے، یا تخصیص کی وجہ سے عام کے حکم سے خارج ہوا، دونوں طرفیں برابر ہوں گی، پھر شخص مجہول کی تعین و وضاحت کے لیے دلیل شرعی قائم ہوئی کہ فلاں فرد عام کے حکم سے خارج ہے، تو اب اس دلیل شرعی کی وجہ سے اس فرد کی تخصیص کی سمت رائج ہوئی اور عام کے حکم سے نکل گیا۔ مثلاً ”حرم الربوی“ شخص مجہول ہے، اس کی وجہ سے بیع کی ہر قسم میں احتمال پیدا ہو گیا کہ وہ ”احل اللہ البیع“ عام کے تحت داخل ہے یا اس سے خارج؟ پھر دلیل شرعی اجناس ستہ والی حدیث نے ایک جنس کی چیزوں کی بیع کی تعین کر دی کہ ان میں کی زیادتی حرام ہے، اسی طرح آئندہ بھی احتمال رہے گا کہ کوئی اور قسم فرد بھی خاص و خارج کر لیا جائے، یہ تخصیص کی جانب کو ترجیح دیتا ہے، کیونکہ احتمال تو ہر فرد میں پہلے پیدا ہو چکا ہے، اور ترجیح کے لیے دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کافی ہوں گے، اب ثابت ہو چکا کہ شخص مجہول میں کسی ایک فرد کی تخصیص و تعین کے بعد دلیل ظنی سے مزید تخصیص درست ہے۔

دوسری صورت: وان كان المخصص اخراج بعضا معلوما سے دوسری صورت کا بیان ہے، اگر شخص نے معلوم و متعین فرد کی تخصیص کی ہے تو پھر تقریر یہ ہے کہ عام کے حکم سے جن افراد کو خاص کر کے نکالا گیا ہے، ہو سکتا ہے جس علت کی وجہ سے ان کو نکالا گیا ہے وہی علت کسی ایسے فرد میں پائی جائے جو ابھی تک عام کے حکم کے تحت ہے، اور ظاہر ہے جس علت کے پائے جانے کی وجہ سے پہلے کسی فرد یا افراد کو نکالا ہے، جب بعینہ یہی علت دوسرے کسی فرد میں موجود ہے تو اس کو بھی خاص کیا جائے گا اور عام کے حکم سے نکالا جائے گا، مثلاً عام حکم ہوا ”افعلوا المشركين“ سب مشرکین کو مارو، پھر تخصیص کرتے ہوئے کہا ”ولا تقتلوا اهل الذمة“ ذمیوں کو مت مارو! یہ شخص معلوم ہے، اب اس پر غور کیا جائے گا کہ ”ذمیوں“ کی تخصیص و استثناء کی علت کیا ہے؟ پتہ چلا عہد و عدم قتال کہ معاہدہ اور نہ لڑنے کے وجہ سے ان کے قتل سے روک دیا گیا اب یہ علت عورتوں، بچوں اور بوڑھوں میں موجود ہے کہ وہ بھی نہیں لڑتے تو انہیں بھی مستثنیٰ کر لیا جائے گا۔

اسی طرح متماثل میں بھی اسی علت کے وجود کا امکان ہے، بہر حال شخص معلوم کی صورت میں بھی علت متحدہ موجودہ کی بنا پر مزید افراد کی تخصیص کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے، جب احتمال تخصیص پیدا ہو گیا تو دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کے ذریعے مزید تخصیص درست ہوئی اور متن میں یہی کہا تھا ”يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس“ اس عبارت کے سمجھانے میں بعض اساتذہ سوال و جواب کا عنوان بھی قائم کرتے ہیں۔ مصنف نے کہا ”فاذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد“ تو سوال ہوا باقی افراد میں ظنی دلیل سے تخصیص کیوں جائز ہے؟ تو جواب دیا ”وانما جاز ذلك.....“

تمرینی سوالات:

س: لفظ اور تخصیص کے اعتبار سے عام کی اقسام مع امثلہ تحریر کریں!

س ۲: مخصوص منہ البعض کا حکم مکمل تفصیل کے ساتھ لکھئے!

س ۳: دامہاتکم الداتی میں کیا تفصیل ہے؟

س ۴: خبر واحد یا قیاس سے عام کی تخصیص کی کوئی ممکنہ صورت ہے؟

س ۵: ”بتقدیر ایجاب الضمان کا متعلق کیا ہے؟

۲. فَصْلٌ فِي الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ: دوسری فصل مطلق و مقید کے بیان میں ہے

ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا امْكُنَ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوزُ، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فَالْمَأْمُورُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْيَتَةِ وَالتَّرْتِيبِ وَالْمُؤَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيُقَالُ: الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرَضَ بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالْيَتَةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

”ہمارے ساتھی (حنفیہ) اس بات کی طرف گئے ہیں کہ کتاب اللہ کا مطلق جب اس کے اطلاق پر عمل ممکن ہو تو اس پر خبر واحد کے ذریعے (تقیید و) زیادتی جائز نہیں، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ”سوتم دھوؤ اپنے چہروں کو“ میں ہے، پس مامور بہ وہ مطلقا دھونا ہے، پھر اس پر نیت، ترتیب، پے در پے اور بسم اللہ پڑھنے کی شرط خبر واحد کی وجہ سے زیادہ نہ کی جائے گی۔ لیکن (سابقہ بیان کردہ اصول کے مطابق) خبر واحد پر اس انداز سے عمل کیا جائے گا، کہ اس سے کتاب اللہ کا مطلق حکم نہ تبدیل ہو، سو تقیید میں کہا جائے گا مطلقا دھونا کتاب اللہ کے حکم سے فرض ہے اور نیت..... حدیث پاک کے حکم سے سنت ہے“

ترکیب و تحقیق: اِنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر الی کا مجرور ہے۔ اذا شرطیہ، امکان..... جملہ فعلیہ شرط، ”ف“ جزائیہ، الزیادۃ (مصدر) دونوں متعلقات سے ملکر مبتداء، لا یجوز جملہ فعلیہ خبر، جملہ اسمیہ خبریہ جزا“ ف، تفصیلیہ، المامور بہ مبتداء اول، ہو مبتداء ثانی الغسل متعلق سے ملکر خبر ہو مبتداء ثانی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ صغریٰ، خبر مبتداء اول کی، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ کبریٰ۔ (سورۃ اخلاص میں ”هو الله احد“ کی یہی ترکیب ہے) شرط الذیہ نائب فاعل مؤخر ہے۔ لا یتغیر جملہ وجہ نکرہ کی صفت ہے، الغسل المطلق..... جملہ اسمیہ معطوف علیہ، الثیۃ..... جملہ اسمیہ معطوف یا الذیہ کا عطف الغسل مبتداء پر، سہ کا عطف فرض خبر پر، معطوف علیہ معطوف ملکر مقولہ، پہلی ترکیب عطف الجملة علی الجملة اور دوسری ترکیب عطف المفرد علی المفرد کے مطابق ہے۔

توضیح: کتاب اللہ کی بحث میں یہ دوسری ”فصل“ ہے، خاص و عام کے بعد اس میں مطلق و مقید کا بیان ہے، مشترک و مووّل پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مطلق و مقید مشترک و مووّل کی بنسبت قطعی ہے، اور ظاہر ہے قطعی غیر قطعی پر مقدم ہوتا ہے، پھر

مطلق مقدم ہے اس لیے کہ مقید اسی میں قید لگانے سے ہوتا ہے، پہلے مطلق ہوگا تو مقید ہو پائے گا۔ درحقیقت یہ بھی خاص کی اقسام میں سے ہے، اہمیت کی بنا پر الگ ذکر کیا گیا۔

مطلق و مقید کی تعریف: المطلق: هو ما يدل على نفس الذات دون خصوص صفاتها، فتحريرو رقبة (المائدة ۸۹، الجار ۳) ”مطلق وہ ہے جو صفات کی تخصیص کے بغیر محض ذات پر دلالت کرے، جیسے لفظ ”رقبة“ مطلق ہے“

المقيد: هو ما يدل على الذات مع خصوص صفاتها، كقوله تعالى فتحريرو رقبة مومنة (النساء ۹۲) ”مقید وہ ہے جو کسی خصوصی صفت کے ساتھ ذات پر دلالت کرے، جیسے رقبہ مومنة“

مطلق کا حکم، مثال: مصنف نے اس عبارت میں مطلق کا حکم اور پہلی مثال بیان کی ہے۔ عندالاحتاف مطلق کا حکم یہ ہے کہ جب تک مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کے ذریعے زیادتی کرتے ہوئے اسے مقید کرنا جائز نہیں، بلکہ حتی المقدور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، مثلاً سورۃ المائدہ کی آیت ۶ میں ہے ”اے ایمان والو جب تم نماز کا ارادہ کرو تو اپنا چہرہ، ہاتھ کہنوں سمیت، دھو لو اور سر کا مسح کرو اور دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت دھو لو“ یہ آیت وضو ہے یعنی اس میں وضو کا ذکر و حکم ہے، اس میں مطلقاً چار چیزوں کا حکم ہے، تین کے دھونے کا اور ایک کے مسح کا، یہ مطلق ہے اس میں کوئی قید و زیادتی مذکور نہیں، اس لیے احتاف کے نزدیک وضو کے فرض صرف یہی چار ہیں جن کا مذکورہ آیت مبارکہ میں ذکر ہے۔

دیگر ائمہ کے اقوال: امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں ”نیت و ترتیب“ فرض ہے۔ دلیل ”انما الاعمال بالنیات“ (بخاری ۳۱) یہ بخاری شریف کی پہلی حدیث ہے۔ اس سے نیت کا فرض ہونا ثابت ہے۔ دوسری حدیث پاک میں ہے ”لا تقبل الله صلوة امرأ حتى يضع الطهور في مواضعه، فيغسل وجهه، ثم يديه“ (تخفيض الحبر ۲۲۸) اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو میں ہر ایک عضو کو اس کی جگہ پر رکھے، سو پہلے چہرہ دھوئے، پھر دونوں ہاتھ اس روایت سے ترتیب کا فرض ہونا ثابت ہے۔ ورنہ وضو ادھورا ہونے کی وجہ سے نماز قبول نہ ہوگی۔

امام مالکؒ پے در پے اور مسلسل دھونے کو شرط قرار دیتے ہیں کہ آدمی اتنی تسلسل سے اعضاء وضو دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے کہ دوسرا دھونا شروع کر دے۔ دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موالات پر مداومت اختیار فرمانا اس کے شرط ہونے کی واضح دلیل ہے، اصحاب طہار و وضو شروع کرنے سے پہلے ”بسم اللہ پڑھنے کو فرض قرار دیتے ہیں۔ دلیل حدیث پاک ہے ”لا وضوء لمن لم يسلم اولم يذكر اسم الله“ (ترمذی ۱۳۱) جس نے اللہ کا نام نہ لیا اس کا وضو نہیں۔ اس سے ”بسم اللہ“ پڑھنے کا ضروری و فرض ہونا واضح ہے۔ اس طرح نیت و ترتیب، موالات، تسمیہ ضروری ٹھہرے۔

جواب: صاحب اصول الشافعیؒ نے مطلق کے حکم کے مطابق یہ جواب دیا ہے کہ قرآن کریم میں **فَاغْسِلُوْا وَاَمْسَحُوا** مطلق حکم ہیں۔ ان کے ساتھ ترتیب و نیت، موالات و تسمیہ مذکور نہیں۔ اس لیے وضو کے فرض تو وہی چار ہیں جو آیت مبارکہ میں مذکور ہیں۔ ہاں ان احادیث پر عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی اور تنقید نہ ہو اور احادیث

بھی ترک نہ ہوں۔ مطلقاً دھونا فرض ہے اور یہ دیگر امور سنت ہیں۔ اس طرح بلا تغیر دونوں پر عمل ہوتا رہے گا۔

دیگر جوابات: مصنفؒ کی ذکر کردہ تطہیق وجوب تو ذکر ہو چکا، اس کے علاوہ شرح و محدثین نے مذکورہ مستلزمات کے متعدد جوابات دیے ہیں، حدیث نیت کا جواب یہ ہے کہ اس سے صحت وضو مراد نہیں ثواب وضو مراد ہے۔ ”انما ثواب الاعمال بالنیات“ چنانچہ بدن، کپڑے، جگہ کا پاک ہونا، ستر کا ڈھانکنا، قبلہ رخ ہونا بغیر نیت کے درست ہیں، اگر صحت و درستگی عمل مراد ہوتی تو یہاں بھی نیت فرض ہوتی، حالانکہ شوافع ان چیزوں میں نیت کی فرضیت کے قائل نہیں، اس لیے وضو میں بھی یہ فرض نہیں۔ امام شافعیؒ کی دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، مزید یہ کہ ابو داؤد میں ہے دوران وضو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح رہ گیا۔ تو وضو سے فراغت کے بعد مسح فرمایا۔ ترحیب فرض ہوتی تو وضو کا اعادہ فرماتے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ صرف مداومت سے مولات کا شرط ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ”رمضان المبارک“ کے آخری عشرے کے اعتکاف پر مداومت فرمائی حتیٰ کہ ایک سال کی قضاء بھی فرمائی پھر بھی اعتکاف سنت ہے۔ شرط و واجب نہیں، اسی طرح مولات شرط نہیں، وجوب و شرط اس مداومت سے ثابت ہوتا ہے، جہاں ترک عمل پر تکلیف فرمائی ہو، صرف مداومت دلیل وجوب نہیں۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا جواب حافیہ الترمذی میں ہے ”ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی نفی الشنی، و تطلق علی نفی کمالہ، و ہہنا محمولۃ علی نفی الکمال، خلا فلا لہل الظاہر.....“ یہ لفظ درحقیقت کسی چیز کی نفی کے لیے آتا ہے، اور کمال کی نفی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں زیر بحث حدیث میں کمال کی نفی پر محمول ہے، اہل ظواہر کا اختلاف ہے، اب واضح ہو گیا کہ یہ کمال کی نفی پر محمول ہے، وضو اس کے بغیر بھی صحیح ہو سکتا ہے۔

خلاصۃ المقال: یہ تمام تر بحث فرض و شرائط اور وجوب کے متعلق ہے ورنہ سنت کے طور پر ان کا اہتمام و معمول ہونا چاہیے اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ یہ امور آیت سے یا حدیث متواتر سے ثابت نہیں اس لیے مطلق پر زیادتی کر کے انہیں فرض قرار نہیں دیا جاسکتا۔

سوال: یہاں ایک اور اشکال کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح ”لا صلوة الا بفاتحة الكتاب“ (بخاری/۱۰۴) کی تطہیق میں خبر واحد کی وجہ سے وجوب ثابت کیا تھا تو یہاں بھی آیت سے فرض اور حدیث سے وجوب ثابت کریں؟

جواب: اس کا دو ٹوک جواب یہ ہے کہ وضو میں واجب ہیں ہی نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ غیر مقصودہ عبادت میں واجب نہیں ہوتے، اس لیے مذکورہ تطہیق بجاد بر محل ہے، سابقہ تطہیق مشکل ہے۔

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، إِنْ الْكِتَابُ جَعَلَ جَلْدَ مِائَةٍ حَدًّا لِلزَّانَا، فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ التَّعْرِيبُ حَدًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْبَكْرُ بِالْبَكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَعْرِيبُ عَامٍ، بَلْ يُعْمَلُ بِالْعَبْرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيَكُونُ

..... مرد کا ذکر ہے کہ قوت و جرات اس میں ہے، زنا میں شہوت و خیانت اور چوری میں قوت و دزانت کا رفرما ہوتی ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَيَطُوهُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ، مُطْلَقٌ فِي مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ بِالْخَبَرِ، بَلْ يُعْمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَانَ يَكُونُ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالْوُضُوءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ، فَيُجِبُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالذَّمِّ.

”اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان“ چاہیے کہ قدیم گھر کا طواف کریں، بیت اللہ کے طواف کے بیان میں مطلق

ہے، اس پر خبر واحد کے ذریعے وضو کی شرط زیادہ نہ کی جائے گی، بلکہ اس انداز سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا

حکم تبدیل نہ ہو، تطبیق کی صورت یہ ہے کہ مطلق طواف تو فرض رہے کتاب اللہ کے حکم کے مطابق اور وضو واجب

ہو خبر واحد کے حکم سے، پھر واجب وضو کو چھوڑنے سے جو نقص لازم آیا تو اسے ذم (جنایت) ہے پورا کیا جائے گا“

ترکیب و تحقیق: قولہ مصدر اپنے متعلق مقدم و مقولہ سے ملکر مبتداء، مطلق اسم مفعول متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: یہ تیسری مثال کا بیان ہے، سورۃ الحج کی آیت اٹیس میں ہے کہ ”قدیم گھر“ کا طواف کریں، یہ مطلق ہے اس میں

طہارت یا عدم طہارت یعنی وضو کا ذکر نہیں، صاحب نور الانوار کی تفسیر و توجیہ کے مطابق سات چکر اور حجر اسود سے ابتداء (تکمیل)

کو خبر مشہور کی وجہ سے شرط قرار دیا گیا، ظاہر ہے خبر مشہور سے تنبیہ و زیادتی درست ہے۔ جب کہ طواف کے لیے با وضو ہونے کا

ذکر خبر واحد میں ہے۔ حدیث پاک یہ ہے ”الطواف بالبيت كالصلوة ولكن احل الله المنطق فيه فمن تكلم فيه

يقول خيرا“ (متدرک حاکم ۸۷۱) بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، لیکن اس میں اللہ تعالیٰ نے بولنے کو جائز قرار دیا

ہے، سو جو بھی بات کرے تو بھلی کہے۔ اس تمثیل و مماثلت قرار دینے سے معلوم ہوا جس طرح نماز کے لیے وضو ضروری ہے

اس طرح طواف کے لیے بھی وضو شرط ہے۔ اسی کے پیش نظر امام شافعیؒ وضو طواف کے لیے شرط (بالفاظ دیگر فرض) قرار

دیتے ہیں، حنفیہ کا قول یہ ہے کہ خبر واحد سے زیادتی درست نہیں اس لیے وضو شرط (و فرض) نہیں۔

جواب: سابقہ اصول کے مطابق مصنفؒ نے یہ تطبیق دی ہے کہ آیت کریمہ کی رو سے طواف توجہ کا رکن و فرض ہے، باقی وضو

واجب ہے، شمرۃ اختلاف یہ ہوگا کہ بے وضو طواف کیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک شرط مفقود ہونے کی وجہ سے اعادہ طواف ضروری

ہوگا، جب کہ احناف کے نزدیک طواف ہو گیا، ترک واجب کی وجہ سے دم دینا ہوگا، یہ طواف زیارت کا حکم ہے۔ طواف قدوم

اور طواف الوداع فرض نہیں بلکہ طواف قدوم سنت ہے۔ اور طواف الوداع واجب ہے، عمرے کا طواف فرض ہے (احکام و

ارکان اور مفصل طریقہ حج و عمرہ کے لیے مولف محترم کی تالیف ”تبیان الحج“ ہر عازم حج کے لیے بہترین ساتھی اور نادر و نایاب

تحفہ، مکتبہ المقتت شائع کر چکا ہے)

البيت العتيق: بیت اللہ شریف کو بیت العتیق کہنے کی متعدد وجوہات ہیں جو روح المعانی، الرازی، خازن، قرطبی و دیگر

کتب تفسیر میں مفصل مذکور موجود ہیں۔ ۱۔ عتیق بمعنی قدیم ہے اور بترق قرآنی ”اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وَّضَعَ لِلنَّاسِ لِلّٰہِ بِکَہ مَبَارَکَا.....“ یہ سب سے پہلا گھر ہے اس لیے قدیم گھر کہا گیا ہے۔ ۲۔ عتیق عتیق بمعنی آزاد کرنا ہے، پہلی تقریر یہ ہے کہ فعل بمعنی مفعول ہے مثل جرتع، بمعنی مجروح، مفہوم یہ ہے کہ جبارۃ اور سرکشوں کے آہنی واروں اور حملوں سے اللہ تعالیٰ نے اسے آزاد و محفوظ فرمایا ہے۔ چنانچہ قصہ اصحاب فیل اس کی تین دلیل ہے۔ ۳۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ عتیق بمعنی عاتق آزاد کرنے والا ہے، اس طرح کہ بیت اللہ کی زیارت، طواف، حج، عمرہ، حاضری تقبیل و استلام بخشش اور دوزخ کی آگ سے خلاصی و نجات کا سبب ہیں، اس لیے عتیق کہا گیا آتش دوزخ سے آزادی دلانے والا گھر۔

وَکَذٰلِکَ قَوْلُهُ تَعَالٰی: وَاَرْکَعُوْا مَعَ الرَّاٰکِعِیْنَ، مُطْلَقٌ فِیْ مُسَمَّی الرَّکُّوْعِ، فَلَا یُرَادُ عَلَیْہِ شَرْطُ التَّعْدِیْلِ بِحُکْمِ الْخَبْرِ وَلٰکِنْ یُعْمَلُ بِالْخَبْرِ عَلٰی وَجْہِ لَا یَتَغٰیْرُ بِہِ حُکْمُ الْکِتَابِ، فِیْکُوْنُ مُطْلَقٌ الرَّکُّوْعِ فَرَضًا بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالتَّعْدِیْلِ وَاجِبًا بِحُکْمِ الْخَبْرِ

”اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”تم رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ“ رکوع کے بیان میں مطلق ہے، سو اس پر خبر واحد کے حکم سے تعدیل کی شرط زیادہ نہ کی جائے گی، لیکن خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے حکم میں اس کی وجہ سے تبدیلی نہ ہو، تو مطلق رکوع تو کتاب اللہ کے حکم سے فرض ہوا اور ہر رکن کو صحیح کامل سنت کے مطابق اطمینان سے ادا کرنا واجب ہے خبر واحد کے حکم سے“

ترکیب و تحقیق: اس عبارت کی ترکیب بعینہ سابقہ مثال کے جملوں کے مثل ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے چوتھی مثال بیان کی ہے، سورۃ البقرۃ کی آیت ۴۳ میں ہے ”وَارْکَعُوْا مَعَ الرَّاٰکِعِیْنَ“ ترمذی ۶۷۱/۱ میں ہے سیدنا خالد بن رافع نے مسجد نبوی میں آکر نماز پڑھی، جس میں تعدیل ارکان یعنی ہر رکن و عمل کی ادائیگی بالا طمینان کا لحاظ نہ رکھ سکے، نماز سے فارغ ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیتے ہوئے فرمایا: ارجع فصل فانک لم تصل ثم ارکع حتی تطمنن راکعاً، ثم ارفع حتی تعتدل قائماً، ثم اسجد حتی تطمنن ساجدا افعل ذلک فی صلوتک کلّھا۔ (ترمذی ۶۷۱/۱) آیت کریمہ میں مطلق رکوع کا حکم ہے، حدیث مبارک میں تعدیل و اطمینان کا حکم ہے، امام شافعی اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ رکوع اور تعدیل دونوں فرض ہیں۔ طرفین کے نزدیک رکوع، سجود تو فرض ہیں اور تعدیل واجب ہے۔

جواب: سابقہ اصول کے مطابق صاحب اصول الشافعی نے تطیق دی ہے کہ مطلق پر زیادتی نہ ہو اور خبر واحد پر عمل بھی ہو جائے۔

سوال: نماز میں واقع ہونے والی اور پیش آمدہ اغلاط کی بہت تفصیل ہے، مبہوت یہ کہا جاتا ہے کہ فرض کے ترک پر نماز باطل، تاخیر فرض یا ترک واجب پر سجدہ سہو لازم آتا ہے تو کیا ترک تعدیل پر سجدہ سہو واجب ہوگا یا نہیں؟

جواب: اس کا جواب آگے متن کے صفحہ ۴۲ پر اور زیر نظر شرح کے صفحہ پر مذکور ہے، اِذَا تَرَکَ تَعْدِیْلَ الْاَرْکَانَ فِیْ

بَابُ الصَّلَاةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ، إِذْ لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ حَاصِلُ جَوَابِ يَهْ بِهْ كَمَا مَذْكُورُهُ مُسَلَّمٌ أَصُولُ كَے مطابق تعدیل واجب کے ترک پر مجبہ ہو واجب ہونا چاہئے، لیکن اس کی مثل نہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہے، اس لئے تعدیل و اطمینان فی الارکان کا اہتمام ضروری ہے ورنہ مجبہ ہو سے تلائی نہ ہو سکے گی اور بذمہ گناہ لازم رہے گا۔

وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا: يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزُّعْفَرَانِ، وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ أَحَدٌ أَوْصَافِهِ، لِأَنَّ شَرْطَ الْمَصِيرِ إِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ، وَهَذَا قَدْ بَقِيَ مَاءٌ مُطْلَقًا، فَإِنَّ قَيْدَ الْإِضَافَةِ مَا أَزَالَ عَنْهُ اسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهُ، فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ، وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهَذَا الْمُطْلَقِ، وَبِهِ يُخْرَجُ حُكْمُ مَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَالصَّابُونِ وَالْأَشْنَانِ وَأَمْثَالِهِ.

”اور اسی اصول پر (کہ مطلق پر زیادتی نہ کی جائے) ہم نے کہا: زعفران کے پانی اور ہر ایسے پانی سے وضو جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو، کہ اس نے اس کی (تین) اوصاف میں سے کسی ایک کو بدل دیا ہو، اس لیے کہ تیمم کی طرف رجوع کے لیے مطلق پانی کا نہ ہونا شرط ہے، اور تحقیق یہ تو مطلق پانی باقی (موجود) ہے، سو اضافت کی قید نے اس سے پانی کا نام زائل نہیں کیا بلکہ اس نے اسے پکا کر دیا، پس وہ داخل رہے گا مطلق پانی کے حکم کے تحت، اور اس کے منزل من السماء والی حالت پر باقی رہنے کی شرط لگانا تو اس مطلق کو مقید کرنا ہے، اسی تفصیل و تفریع سے نکالا جائے گا زعفران، صابن، اشنان (کھار، سرف) کے پانی کا حکم اور ان جیسی دیگر پاک چیزوں کا حکم“

ترکیب و تحقیق: خالص طاهر جملہ فعلیہ ماء نکرۃ کی صفت ہے، الماء الخمس خرج کا فاعل مؤخر ہے۔ باقی ترکیب کا سبق ہے۔
توضیح: اس عبارت میں مصنف نے سابقہ اصول پر تفریع کے طور پر ماء زعفران اور ماء الصابون سے وضو کی صحت و جواز کا حکم بیان کیا ہے، سورۃ المائدہ کی آیت ۶ میں ہے ”فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ سو تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لو۔
امام مالک و شافعی کا قول و استدلال: ان حضرات کا کہنا ہے کہ مذکورہ آیت میں لفظ ماء مطلق ہے، اس لیے اگر کسی کے پاس مطلق و خالص پانی نہ ہو، زعفران یا صابن ملا ہو پانی ہو تو اس کو تیمم کرنا درست ہے، کیونکہ اس کے پاس مطلق پانی نہیں جس کا آیت کریمہ میں ذکر ہے۔ یعنی ان کے نزدیک زعفران یا صابن کے پانی کے ہوتے ہوئے تیمم درست ہے۔

احناف کا قول: جیسے ترجمہ سے واضح ہے کہ احناف کے نزدیک وہ پانی جس میں زعفران یا صابن یا کوئی اور پاک چیز (مثلاً چینی، رنگ، نیل، روح افزا وغیرہ) ملا دیا گیا تو اس سے دوسرا پانی نہ ہوتے ہوئے وضو جائز ہے، اسی طرح مذکورہ پانی کے ہوتے ہوئے تیمم درست نہ ہوگا، لہذا شرط المصیر..... سے اس کی دلیل و تعلیل کا بیان ہے کہ تیمم کی طرف رجوع کی اجازت تو اس شرط پر ہے کہ مطلق پانی نہ ہو زیر بحث صورت میں تو پانی موجود ہے؟

سوال: اس پر قول اول والے حضرات نے یہ شبہ پیش کیا ہے کہ ”ماء زعفران، ماء صابون“ تو مطلق پانی نہیں بلکہ اضافت کے ساتھ مقید ہے، حالانکہ قرآن کریم میں مطلق پانی کا ذکر ہے۔

جواب: فان قيد الاضافة سے اسی وضاحت و جواب کی طرف اشارہ ہے کہ ماء زعفران، ماء صابون اضافت کے باوجود بھی ماء مطلق ہیں، یہ اضافت تقید نہیں بلکہ اضافت تعریف ہے، اس کی نظیر، ماء البحر، ماء البئر، ماء العين ہیں، ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ کنویں، سمندر، نہر و دریا، چشمے کے پانی سے وضو درست ہے یا نہیں، کیا ان پانیوں کے ہوتے ہوئے تیمم کی اجازت ہو سکتی ہے؟ جواب ملتا ہے کہ ان پانیوں سے وضو جائز ہے، تیمم کی اجازت نہیں حالانکہ یہ بھی مرکب اضافی اور بقول شہنا اضافت سے مقید ہیں؟ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اضافت تعریفی ہے اضافت تقیدی نہیں، اس لیے اس نے مقید نہیں کیا بلکہ مقرر و پختہ اور واضح کر دیا۔

اضافت کی دوسری قسم: اضافت تقیدی ہے جیسے ماء الورد، ماء الشجر، ماء العنب، ماء التفاح، یہ مقید ہیں، ان سے وضو درست نہیں، ان کی موجودگی میں تیمم کی اجازت ہوتی ہے، عرف و لغت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کہ ماء الزعفران کو مطلق پانی کا حکم دیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی سے کہا پانی لاؤ اور وہ زعفران ملا پانی لے آیا تو اسے تعمیل حکم کرنے والا سمجھا جاتا ہے، ہاں عرق گلاب یا تر بوز کا پانی لایا تو یہ تعمیل حکم تصور نہ ہوگی، اس لیے ثابت ہوا کہ اضافت کے باوجود بھی زیر بحث دونوں پانی مطلق رہیں گے، دوسرا پانی نہ ہوتے ہوئے ان سے وضو درست اور تیمم کی اجازت نہ ہوگی۔

وَحَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ، وَالنَّجَسُ لَا يُفِيدُ الطَّهَارَةَ، وَبِهَذِهِ الْإِشَارَةِ عَلِمَ أَنَّ الْحَدَّثَ شَرَطٌ لَوْجُوبِ الْوُضُوءِ فَإِنَّ تَحْصِيلَ الطَّهَارَةِ بِدُونِ وُجُودِ الْحَدَّثِ مَحَالٌ.

”اور اس بحث سے نکل گیا نجس پانی اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے“ لیکن ان کا مقصد ہے کہ تمہیں پاک کر

دیں“ اور ظاہر ہے نجس پانی طہارت و نظافت کا فائدہ نہیں دیتا، اسی اشارہ سے یہ بھی جان لیا گیا کہ وضو کے

واجب ہونے کے لیے حدث (بے وضو ہونا) شرط ہے، اس لیے کہ حدث کے بغیر پاکی حاصل کرنا محال ہے“

ترکیب و تحقیق: بِهَذِهِ الْإِشَارَةِ علم ماضی مجہول کا متعلق مقدم ہے، ان الحدیث جملہ اسمیہ بتاویل مفرد ہو کر اس کا نائب فاعل ہے۔
توضیح: عبارت کے اس مختصر حصے میں شوافع کی طرف سے وارد شدہ اشکال کا جواب اور ایک نکتے کا بیان ہے، سوال کا حاصل یہ ہے کہ سابقہ تقریر سے واضح ہوا کہ ”ماء الزعفران، ماء الصابون“ میں اضافت تعریفی ہے، اس سے پانی مقید نہیں ہوتا بلکہ مطلق ہی رہتا ہے، تو پھر عرض ہے کہ ماء النجس میں بھی اضافت تعریفی ہے تو اس سے بھی وضو درست ہو ولا قائل به احد؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ بحث بحالہا درست اور مسلم ہے، باقی رہا ماء نجس تو اس کا حکم اسی آیت کے دوسرے جملے میں ہے، اللہ تعالیٰ نے جو تمہیں وضو اور تیمم کا حکم دیا ہے اس سے مقصود تمہاری طہارت ہے، اور ظاہر ہے بھلے اضافت و اطلاق

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَاءٌ، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لَتُرْمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ“ (مجادلہ ۴، ۵) ”اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کر لیں پھر اپنی بات سے رجوع کریں تو ایک دوسرے کو چھونے سے پہلے (کفارہ میں) غلام آزاد کریں اسی کی تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور تم جو عمل کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہیں، (دوسری صورت) پھر جو ظہار کرنے والا غلام آزاد کرنے کے لیے کچھ نہ پائے تو دو ماہ مسلسل روزے رکھے ایک دوسرے کو چھونے سے پہلے، (تیسری صورت) سو جو اس کی بھی طاقت نہ رکھے تو ساٹھ مسکینوں کو (دو وقت) کھانا کھلائے یہ حکم اس واسطے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر پختہ یقین پر جتے رہو یہ اللہ تعالیٰ کی طے کردہ حدود ہیں، منکروں کے لیے دردناک عذاب ہے۔“

مذکورہ آیات میں کفارہ ظہار کی تین صورتیں مذکور ہیں، ۱۔ غلام آزاد کرنا ۲۔ دو ماہ مسلسل روزے رکھنا ۳۔ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ پہلی دو کے ساتھ ”مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتِمَّ سَاءٌ“ کی قید مذکور موجود ہے، جن کا حاصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے سے پہلے اور دو ماہ مسلسل بلافصل روزے پورے ہونے سے پہلے بیوی سے جماع نہیں کر سکتا۔ ”یتِمَّ سَاءٌ“ تقاضے سے مشابہت کے سیغ سے اشارہ کر دیا کہ جماع دونوں کا فعل ہے، صرف شوہر کا نہیں کہ وہ تو بچے اور بیوی بچنے کی کوشش نہ کرے، بلکہ دونوں احتیاط کریں کہ حدود اللہ کی پاسداری رہے۔ ورنہ ”عَذَابُ الْيَمِّ“ کی وعید شدید آگے موجود ہے۔ تیسری صورت میں ہے ”فَاطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا“ ساتھ محتاجوں کو کھانا کھلانا، اس کے ساتھ ”مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتِمَّ سَاءٌ“ نہ چھونے کی قید مذکور نہیں، اس لیے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے: کہ آخری صورت جب مطلق ہے، یعنی نہ چھونے کی قید اس میں نہیں تو ہم اسے مطلق رکھیں گے کہ پہلے دو مقید وہ اپنی تہقید پر جاری ہوں گے، اور آخری مطلق اپنے اطلاق پر۔ مثلاً غلام خرید کر آزاد کرنے کے لیے رقم بھیج دی اور اس کی خرید و آزاد کرنے سے پہلے جماع کیا تو گناہ گار ہوگا۔ اسی طرح بیس روزے رکھے تھے اس دوران جماع کیا تو گناہ گار ہوگا۔ استغفار و توبہ لازم اور نئے سرے سے روزے رکھے گا۔ اگر چالیس ضرورت مندوں کو کھلا دیا دیگر بیس نے ابھی نہ کھایا تھا کہ یہ بیوی کے پاس چلا گیا اور جماع کیا تو باقیوں کو کھلانا فرض ہے، از سر نو اعادہ کی ضرورت نہیں۔

دیگر کا مسلک: امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، حنابلہ میں سے امام محمدؒ کے نزدیک اس کو بھی پہلے دو پر قیاس کریں گے، اور مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھلانے سے پہلے جماع کی اجازت نہ ہوگی، حالانکہ اگر قیاس مقصود و مطلوب اور معمول ہوتا تو پھر ”مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتِمَّ سَاءٌ“ صرف پہلے ایک کے ساتھ مذکور ہوتا بعد کے دو کو قیاس کر لیا جاتا، دو کے ساتھ ذکر سے مقصود یہ ہے کہ یہاں قیاس پر نہیں صریح پر عمل ہوگا۔ پہلے دو میں تو قید ہے اور تیسرے میں نہیں، یہی اصول ہم نے پڑھا کہ خبر واحد و قیاس سے مطلق کو مقید نہ کیا جائے گا۔

وَكَذَلِكَ قُلْنَا: الرِّقْبَةُ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْيَمِينِ مُطْلَقَةٌ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ

اسی طرح ہم نے کہا: ظہار و قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنا مطلق ہے، کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اس

پر مومن ہونے کی قید و شرط نہ بڑھائی جائے گی“

توضیح: یہ ساتویں اور آخری تفریع ہے، ترکیب اس طرح کے جملوں کی بارہا گزر چکی ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کریم کے اندر قسم، ظہار، قتل خطاء (تینوں) کے لیے کفارے کا حکم ہے کہ ان کے کفارہ میں غلام آزاد کرنا ہے، سورۃ النساء آیت ۹۲ میں ہے۔ ”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ“ سورۃ المائدہ آیت ۸۹ میں ہے۔ ”فَكَفَّارَتُهُ اطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ.....“ اور تحریر رقبۃ مسجورۃ الجادلہ کی آیت ۳ سابقہ مثال میں ہم پڑھ چکے ہیں۔ اب غور کیجئے کفارہ قتل میں تو رقبۃ کے ساتھ صفت و قید کے لیے مومنینہ موجود ہے، اس لیے قتل خطاء کے لیے تو مومن کی گردن آزاد کرنا صراحتہً موجود ہے دیگر دو میں مومنینہ کی قید نہیں، بلکہ ”رقبۃ“ مطلق ہے، اس لیے قسم و ظہار کے کفارے میں اس کی شرط نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں مقید اپنی تعقید پر اور بعد کی دو صورتوں میں مطلق اپنے اطلاق پر نافذ و جاری ہوں گے۔

امام شافعی کا قول: امام شافعی کہتے ہیں کہ تمام کفارات میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے قیاس کی بنا پر۔

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ، وَقَدْ قِيلَ تُمُوهُ بِمَقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ، وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ، وَقَدْ قِيلَ تُمُوهُ بِالذُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةٍ رَفَاعَةٍ. قُلْنَا: إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ، فَإِنْ حُكِمَ الْمُطْلَقُ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِآيٍ فَرِدَ كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ، وَالْآتِي بِآيٍ بَعْضُ كَانَ هَهُنَا لَيْسَ بِآيٍ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ أَوْ عَلَى الثَّلَاثِينَ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرَضًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلُ، وَأَمَّا قَيْدُ الدُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ: إِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوُطْئِ إِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهَذَا يَزُولُ السُّوَالُ. وَقَالَ الْبَعْضُ: قَيْدُ الدُّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمَشَاهِيرِ، فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَفْقِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

”پھر اگر اعتراض کے طور پر کہا جائے: بلاشبہ کتاب اللہ نے ہر کے ”مسح“ سے مطلق بعض کو واجب کیا ہے

حالانکہ تم نے اسے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا ہے؟ (دوسرے یہ کہ) کتاب اللہ مطلقہ مغلفہ کی حرمت کے

ختم ہونے میں نکاح کے ساتھ مطلق ہے، حالانکہ تم نے اسے رفاعۃ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے مقید کیا ہے؟ ہم

جواب میں کہیں گے: بے شک کتاب اللہ ”مسح“ کے بارے میں مطلق نہیں، اس لیے کہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس

کے افراد میں سے کسی فرد کو بجالانے والا پورے مامور بہ کو نبجالانے والا ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں بعض کو بجالانے

والا پورے مامور بہ کو بجالانے والا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جس نے آدھے یا دو تہائی سر کا مسح کیا تو سب فرض نہ ہوگا، اسی

تفصیل سے مطلق مجمل سے جدا ہوا۔ بہر حال دخول کی قید! سو تحقیق اس کے جواب میں بعض نے تو کہا: آیت و

نص میں لفظ نکاح و وطی پر محمول ہے، اس لیے کہ عقد کا معنی لفظ زوج سے حاصل کیا گیا۔ اس تقریر سے سوال زائل

ہوا۔ اور بعض نے کہا: دخول کی قید حدیث پاک سے ثابت ہے اور اسے اخبار مشہورۃ میں سے قرار دیا ہے تو بھی مطلق کو خبر واحد سے مقید کرنا لازم نہ آئے گا۔“

ترکیب و تحقیق: ان شرطیہ، قیل نائب فاعل سے ملکر قول، ان مشبہ بالفعل، الکتاب موصوف، فی مسح الراس ظرف مستقر متعلق النازل یا الوارد کے ہو کر الکتاب کی صفت، مرکب توصیفی ان کا اسم، یوجب جملہ فعلیہ اس کی خبر، ان اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ معطوف علیہ، وقد قید تمؤۃ..... جملہ حالیہ۔ واو عاطفہ، الکتاب مبتداء، منطلق اسم مفعول متعلقات سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر فان کی شرط، قلنا قول، ان الکتاب جملہ اسمیہ مقولہ، جملہ قولیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ فاء تعلیلیہ و تفصیلیہ، ان مشبہ بالفعل، حکم المطلق اس کا اسم، ان ناصبہ، کیون فعل ناقص، لاتی متعلق بائی فرد سے ملکر اس کا اسم، کان اپنے اسم ضمیر ہوا اور خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر کیون کی خبر، کیون اسم و خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ تاویل مصدر ہو کر مشبہ بالفعل کی خبر، واو استثنائیہ، الاثنی بائی بعض متعلق سے ملکر مبتداء، کان فعل ناقص ہو ضمیر اسم، بہنا مفعول فیہ، لیس فعل ناقص، ہو ضمیر اسم، باء زائدہ، اب (مثل رام و دایع اصل اتی تھا) اسم فاعل بالما مور بہ متعلق سے ملکر لیس کی خبر، لیس اسم و خبر سے ملکر جملہ شرطیہ مشبہ بالفعل کی خبر، لمتا تفصیلیہ شرطیہ، قید الدخول مبتداء قائم مقام شرط، فقد قال جملہ فعلیہ جزاء، از جملہ مضاف الیہ سے ملکر فعل مجہول کا مفعول فیہ، بعد اجار مجرور مل کر یزول سے متعلق مقدم، تنقید الکتاب فلا یلز مہم کا فاعل مؤخر۔

توضیح: یہاں سے فصل تک مصنف سابقہ اصل پر وارد شدہ دو اعتراضات اور جوابات کا ذکر کر رہے ہیں۔

اشکال اول: قرآن کریم میں ہے ”وامسحوا برؤسکم“ اور تم مسح کرو اپنے سروں کا، یہاں لفظ ”رؤس“ مطلق ہے، اس میں کسی مقدار و وحد کا ذکر نہیں، حالانکہ اے احناف آپ نے اسے ناصیہ کی مقدار یعنی ربع رأس کے ساتھ مقید کر لیا ہے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث کی وجہ سے؟ آپ نے ہی اصول بیان کیا کہ مطلق کو خبر واحد سے مقید نہیں کر سکتے اور خود آپ نے مقید کر لیا؟

اشکال ثانی: یہ بھی اسی نوعیت کا اعتراض دوسری آیت کریمہ کی بنا پر ہے، سورۃ البقرۃ آیت ۳۳۰ میں ہے ”فلا تحلّ لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ“ تین طلاق کے بعد وہ سابقہ بیوی اپنے شوہر کے لیے حلال نہیں یہاں تک کہ وہ نکاح کرے اس کے علاوہ ایک شوہر سے۔ خاص کی تیسری مثال میں اسی پر کچھ بحث ہم پڑھ چکے ہیں، سوال یہ کیا گیا ہے کہ یہاں پہلے شوہر کی حلت کے لیے دوسرے سے نکاح کا ذکر ہے، حالانکہ اے احناف آپ نے نکاح کے ساتھ دخول کی قید لگائی ہے کہ نکاح و دخول ہوگا تو پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی صرف عقد نکاح سے حلال نہ ہوگی، یہ مطلق کو امر آفة رفاعۃ کی حدیث سے مقید کرنا ہوا؟ مصنف نے دونوں اشکال ذکر کرنے کے بعد ترتیب وار جواب دیے ہیں۔ پہلے سوال کا ایک جواب دوسرے کے دو جواب ذکر کیے ہیں۔

اشکال اول کا جواب: مصنف کہتے ہیں یہ اشکال وارد نہیں ہو سکتا اس لیے کہ سر کے مسح میں آیت مجمل ہے مطلق نہیں، حدیث

مغیرہ میں مجمل کے اجمال کا بیان ہے، مطلق کے اطلاق کی تنقید نہیں، آگے ہم پڑھیں گے کہ مجمل تو رہتا ہی بیان کا منتظر ہے، اس لیے ہمارے بیان کردہ اصول کے مطابق کوئی نقص و اشکال نہیں، اشکال تب وارد ہوتا جب مطلق کو مقید کرتے حالانکہ ایسا نہیں۔

حدیث مغیرہ بن شعبہ: مسلم ۱۳۴۱، ابوداؤد باب المسح علی الخفین میں ہے حضرت مغیرہ کہتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور ناصیہ پر مسح کیا، مسلم میں ”مقدم رأسہ“ بھی وارد ہے۔

مطلق و مجمل میں فرق: فان حکم المطلق ان یکون الاتمی میں مصنف نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ دونوں کا اطلاق و استعمال متعدد افراد پر ہوتا ہے، اس جہت سے یہ متحد ہیں، فرق یہ ہے کہ مطلق وہ ہوتا ہے جس میں کسی ایک فرد پر عمل کرنے سے مامور بہ پر عمل ہوتا ہے جیسے ”فتح حریر رقبة“ میں جس (فرد) غلام کو آزاد کیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا۔ مجمل میں کسی ایک فرد کو حصے پر عمل کرنے سے مامور بہ کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ جیسے ”وامسحوا برؤوسکم“ میں کہ سر کے کسی حصے پر ربع، نصف، ثلث پر مسح سے مامور بہ ادا نہ ہوگا، اس لیے یہ مجمل ہے جس کا بیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ہوا۔ شوافع کے نزدیک فرض مسح تین بالوں کی مقدار ہے (الام للشافعی)

تتمیمہ: وقد قید تموه بمقدار الناصیة بالخبر پر لفظی اشکال ہو سکتا ہے کہ مسح علی الناصیہ والی حدیث عملی ہے، قوی نہیں اس لیے بالآخر کی بجائے ”بالسنۃ“ کہا جاتا، کیونکہ عمل الرسول پر لفظ ”سنت“ کا اطلاق ہوتا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ ”حدیث، خبر، اثر، سنت“ کی اصطلاحی تعریف و تعیین میں فرق کا اعتبار ملحوظ ہوتا ہے، عمل و استعمال میں یہ لفظ ایک دوسرے کی جگہ بلا تکثیر کثیر استعمال ہوتے ہیں، اس لئے کوئی تردد نہیں۔

اشکال ثانی کا جواب: ۱۔ اس کا پہلا اور عدم تسلیمی جواب یہ ہے کہ دخول کی قید ہم نے حدیث امرأة رفاعۃ کی بنا پر نہیں لگائی، بلکہ عقد و دخول دونوں نص قرآنی سے ثابت ہیں، اس طرح کہ ”تنکح“ تو طہنی کے معنی میں ہے۔ اور لفظ ”زواج“ سے عقد کا معنی حاصل ہوا، اس لیے کہ شوہر عقد نکاح کے بعد ہی قرار پاتا ہے۔ اب ثابت ہوا کہ دخول و عقد مذکورہ الفاظ آیت سے ثابت ہیں، تو واضح ہو گیا۔ یہاں مطلق کو حدیث و خبر سے مقید نہیں کیا تو اشکال چہ معنی دارد؟ باقی رہی یہ بات کہ ”تنکح“ تو طہنی کے معنی میں تو پھر اس کی نسبت عورت کی طرف کیسے کی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ عورت شوہر کو وطی پر قدرت دیتی ہے اور محل وطی ہے اس لیے ”نہارہ صائم“ لیلہ قائم“ کی طرح حجاز اس کی نسبت عورت کی طرف ہے۔

جواب: ۲۔ وقال البعض سے دوسرا تسلیمی جواب مذکور ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نکاح ثانی میں دخول کی قید امرأة رفاعۃ کی حدیث کی بناء پر ہے، رہی یہ بات کہ خبر واحد سے مطلق کو مقید کیسے کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے خبر واحد نہیں، چنانچہ حاشیہ میں ہے ”وقد رواہ جماعة.....“ حدیث مشہور سے تنقید درست ہے۔

حدیث امرأة رفاعۃ: یہ تمیمہ بنت وہب قرظی ہیں، ان کا پہلا نکاح حضرت رفاعہ بن سہیل قرظی سے ہوا، ان کا واقعہ بخاری ۷۹۱/۲ میں ہے کہ حضرت رفاعہ قرظی نے تین طلاقیں دیں، پھر عدت کے بعد عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کیا، پھر حضور ﷺ

سے آ کر شکایت کی کہ میرا عبدالرحمن سے نکاح ہوا حالانکہ ان کے ساتھ تو کپڑے کے پھندے کی مثل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہاری بات سے ظاہر ہو رہا ہے کہ تم سابقہ شوہر کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟ حالانکہ جب تک تم دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کا ذائقہ نہ چکھ لو پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہو سکتی۔ رمیصا، امیصہ عیصا نام بھی آئے ہیں (اسد الغابہ ۲/۲۸۱، ۵/۱۸۵) حاشیہ میں ”وقدر واه جماعة“ سے اس کے مشہور ہونے کی طرف اشارہ بلکہ تصریح موجود ہے۔ عہد نبوی، خلافت صدیقی، دور فاروقی میں عبدالرحمنؓ کے پاس رہیں۔ (سیر الصحابیات ۹۱۶-۲۷)

تمرینی سوالات: س ۱: مطلق کی تعریف و مثال اور حکم کیا ہے؟

س ۲: ”ولیطوفوا بالبيت العتيق“ کس کی مثال ہے اور کیا تفصیل ہے؟

س ۳: ”ترک تعدیل“ پر سجدہ ہو واجب ہے یا نہیں مفصل جواب کیا ہے؟

س ۴: ”خرج عن هذه القضية“ میں کیا بیان ہوا ہے؟

س ۵: مقید کی تعریف و حکم اور مثال کیا ہے؟

س ۶: مطلق و مجمل میں کیا فرق ہے؟

۳. **فَصْلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُوَوَّلِ** تیسری فصل مشترک اور مووّل کے بیان میں۔

الْمُشْتَرَكُ مَا وَضَعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعْنٍ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقِ، مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ، فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَمَّةَ وَالسَّفِينَةَ، وَالْمُشْتَرَى فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوَكِبَ السَّمَاءِ، وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ.

”مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا کئی مختلف معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو، اس کی مثال ہمارا قول ”جاریہ“ (چلنے والی) سو یہ باندی اور کشتی کو شامل ہے، اور ”مشتري“ بلاشبہ یہ عقد بیع قبول کرنے والے اور آسانی ستارے کو شامل ہے، اور ہمارا قول ”بائن“ تحقیق یہ جدائی اور بیان (ظہور) کا احتمال رکھتا ہے“

ترکیب و تحقیق: المشترك مبتداء، ماموصولہ، وضع فعل ماضی مجہول، هو ضمیر راجع بسوئے ماموصولہ نائب فاعل، لام جارۃ، معنیں مختلفین مرکب توصیفی مجرور، جار مجرور ملکر معطوف علیہ، ل جارۃ، معان موصوف، مختلفۃ الحقائق صفت، اضافت لفظی کی وجہ سے یہ اضافت کے باوجود کمرۃ کے حکم میں ہے، اس لیے ”معان“ کمرۃ کی صفت درست ہے، موصوف صفت ملکر مجرور، جار مجرور ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر متعلق وضع فعل مجہول کے، جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ مثالہ مبتداء، قولنا، قول، جار یہ معطوف علیہ اپنے معطوف المشتري سے مل کر مقولہ، قول مقولہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، فانہا....، فانہ....، فانہ.... مستقل تعلیلیہ جملے ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مشترک کی تعریف و مثال بیان کی ہے، مشترک باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ،

شریک کیا ہوا، شرکت والا، اصطلاحی تعریف یہ ہے ”المشترک: مَا وَضِعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَصَاعِدًا“ مشترک وہ ہے جو دو یا اس سے بڑھ کر کئی مختلف معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ مختلف معانی کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہو، پہلی مثال لفظ ”جاریہ“ اس کا لفظی معنی چلنے والی، یہ ”باندی“ پر بولا جاتا ہے، اسی طرح ”کشتی“ پر بھی بولا جاتا ہے، ظاہر ہے باندی اور کشتی کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ یہ انسان وہ بے جان، یہ بر میں چلتی ہے وہ بحر میں، دوسری مثال ”مشتري“ اس کا ایک معنی عقد بیع کو قبول کرنے والا، خریدنے والا، خریدار، اسی طرح یہ ایک ستارے پر بولا جاتا ہے، دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تیسری مثال ”بائن“ فرقت و جدائی پر بولا جاتا ہے، ظہور پر بھی بولا جاتا ہے، چوتھی مثال: مصنف نے ”لمعان مختلفه الحقائق“ کہا ہے لیکن دوسرے زائد معانی میں مشترک کی مثال نہیں دی، دیگر کتب درسیہ میں اس کی مثال لفظ ”عین“ ہے، آنکھ، سونا، چشمہ، آفتاب، مال، جاسوس، متعدد معانی کے لیے موضوع و مستعمل ہے۔

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ اِغْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ، وَلِهَذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْقُرْءِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولٌ إِمَّا عَلَى الْحَيِضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا أَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

”اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب لفظ کی ایک مراد متعین ہوگئی تو دوسری مراد کا اعتبار ساقط ہوگا، اسی حکم کے وجہ سے علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ کتاب اللہ میں مذکور لفظ ”قروء“ یا تو حیض پر محمول ہوگا جیسے ہمارا مذہب ہے، یا طہر پر محمول ہوگا جیسے امام شافعی کا مذہب ہے“

ترکیب و تحقیق: حکم مشترک مرکب اضافی مبتداء، ان مشبہ بالفعل، ضمیر اسم، اذ التبعین..... جملہ شرطیہ اس کی خبر ہے، سقط..... جزاء ہے، پھر بتاویل مفرد ہو کر مبتداء کی خبر۔ لہذا اجمع فعل ماضی سے متعلق اول مقدم ہے، علی جار، ان لفظ..... جملہ اسمیہ بتاویل مفرد مجرور، اجمع کا متعلق ثانی، علی الحیض، علی الطہر معطوف علیہ معطوف ملکر محمول اسم مفعول کے متعلق محمول ان کی خبر ہے۔ کما ہونذہبنا جملہ اسمیہ، صلہ، مجرور متعلق محمول کے، دوسرا کما ہو بھی اسی کے متعلق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مشترک کا حکم اور کتاب اللہ سے اس پر تفریع کا ذکر کیا ہے، تعریف ہم سمجھ چکے ہیں کہ لفظ مشترک کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں، تو عمل کے لیے کسی ایک معنی کی تعیین اور مراد متعین کرنی ہوگی تاکہ عمل ہو سکے۔ اس لیے مصنف نے کہا جب ایک مراد متعین ہو چکی تو یوں سمجھیے عملاً دوسرے معنی یا معانی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے لفظ ”قروء“ ہم پڑھ آئے ہیں کہ اس کے دو معنی ہیں، حیض، طہر جب ایک معنی احناف نے متعین کیا اور مراد لیا تو دوسرا معنی ساقط ہو چکا، شوافع نے طہر مراد لیا تو حیض والا معنی ساقط۔ اسی پر امام ابو حنیفہؒ، رازی، ابوالحسن کرخی، معتزلہ میں سے ابوالحسن بصری، ابو علی جبائی ابو ہاشم و اکثر علماء کا اتفاق و اجماع ہے کہ عموم مشترک جائز نہیں یعنی بیک وقت یک جہت دونوں یا کئی معانی معتبر اور مراد ہوں ایسا کرنا درست نہیں، چنانچہ مذکورہ مثال میں دوسرے معنی کا اعتبار نہ کرنا اسکی بین دلیل ہے۔

دوسرا قول: جبکہ امام مالک، شافعی، قاضی ابوبکر باقلانی شافعی، عبد الجبار معتزلی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے۔
وَقَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِي بَنِي فُلَانٍ، وَلِبَنِي فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَمَوَالٍ مِنْ
أَسْفَلٍ، فَمَاتَ بَطَلَتْ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لَا سِتْحَالَةَ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمُ الرَّجْحَانِ،
وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِذَا قَالَ لِرِزْوَجْتِهِ: أَنْتَ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي لَا يَكُونُ مَظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ
بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ، فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ.

”اور امام محمدؒ نے فرمایا: جب کسی شخص نے فلاں کے بیٹوں کے ”موالی“ کے لیے وصیت کی اور بنی فلاں کے
لیے موالی (آزاد کنندہ) اوپر سے ہیں اور موالی (آزادہ کردہ) نیچے سے بھی ہیں، پھر تعیین و تصریح سے پہلے
وصیت کرنے والا وفات پا گیا تو ان دونوں (قسموں) کے درمیان جمع کے محال ہونے کی وجہ سے اور عدم ترجیح
کی وجہ سے وصیت دونوں فریقوں کے حق میں باطل ہو اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: جب کسی شوہر نے اپنی بیوی
سے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے“ وہ ظہار کرنے والا نہ ہوگا، اس لیے کہ لفظ ”مثل“ عزت و حرمت اور تعظیم و
تحريم میں مشترک ہے، تو تحريم و حرام کرنے کی جہت راجح نہ ہوگی مگر نیت کے ساتھ“

ترکیب و تحقیق: قال محمد قول، اذا شرطية، اوصى فعل، هو ضمير راجع بسوء ”رجل موص“ فاعل، لموالي بن فلان متعلق، جمله فعلية
معطوف عليه، فاء عاطفة، مات جمله فعلية معطوف، معطوف عليه معطوف، معطوف على شرط، بطلت جزاء، شرط جزاء ملکہ جمله
شرطية۔ و لبني فلان موال و اذ حالیه، لبني فلان ظرف مستقر خبر مقدم، موال (در اصل موالی تھا تعیل مثل داع و
رام) اپنے متعلق سے ملکہ معطوف، موال من اسفل معطوف، معطوف عليه معطوف ملکہ مبتداء موخر، مبتداء خبر ملکہ جمله اسمیہ
خبر یہ حالیه لا یكون اذا کی جزاء ہے، شرط فعل مضارع نہ ہونے کی وجہ سے وجوباً سے مجزوم نہیں پڑھا گیا، لان
متعلق لا یكون کے، فلا یترجح جمله ثبوتیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مذکورہ بالا اصول ”لا عموم للمشترک“ کی تائید و تثبیت کے لیے دو مسئلے پیش کیے ہیں، پہلا
امام محمدؒ سے اور دوسرا امام ابو حنیفہؒ سے۔

پہلا مسئلہ: امام محمدؒ کے قول کو سمجھنے کے لیے تمہید یاد رکھیں کہ ”موالی“ جمع ہے مولیٰ کی، آسان الفاظ میں اس کا معنی دلا، والا
ہے۔ اس کا تعلق غلام و آزادی سے ہے، پھر وہ شخص جس نے کسی غلام یا کنیز کو آزاد کیا اس آزاد کنندہ کو مولیٰ یا موالی کہتے ہیں،
اسی طرح آزادہ کردہ غلام یا باندی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جنہیں مولیٰ یا موالی اسفل کہتے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ لفظ ”
موالی“ آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے یعنی معق و معق و دونوں پر بولا جاتا ہے۔ وصیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص یہ
کہے کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کو اتنا مال دیدیا جائے۔

اب مسئلہ سمجھئے امام محمدؒ نے کہا کہ ایک شخص نے وصیت کی اور وصیت میں کہا: فلاں کے بیٹوں کے موالی کو اتنا دے

دیا جائے پھر وضاحت نہ کی کہ مراد آزاد کنندہ ہیں یا آزادہ کردہ پھر وفات پا گیا۔ اب مسئلہ پیش آیا کہ وصیت کس کو دی جائے؟ بنی فلاں سے مثلاً عبداللہ مراد ہو پھر اس کی اولاد میں دونوں قسمیں ہیں آزاد کرنے والے بھی اور آزاد کیے ہوئے بھی، وصیت میں مذکور لفظ موالی دونوں پر سچا آتا ہے، عموم مشترک ہو نہیں سکتا کہ موالی اعلیٰ و اسفل دونوں پر بیک وقت اطلاق کیا جائے پھر ان دونوں میں سے کسی کی ترجیح کا ذکر بھی نہیں، اب دونوں کو جمع کر سکتے ہیں نہ کسی ایک کو ترجیح، تو نتیجہ یہ ہے کہ وصیت باطل کیونکہ دونوں کو جمع کرنا محال ہے۔ اور ترجیح بھی نہیں۔

دوسرا مسئلہ: دوسرے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”اَنْتَ عَلٰی مِثْلِ اُمّی“ تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے، یہاں دو پہلو ہیں۔ ۱۔ ماں کی مثل ہونا عزت و کرامت میں۔ ۲۔ ماں کی مثل ہونا حرمت میں۔ تو لفظ ”مثل“ کرامت و حرمت یعنی ظہار میں مشترک ہو اور دونوں صورتوں کا حکم جدا ہے، اگر کرامت والے معنی پر محمول کریں تو ظہار و طلاق نہ ہوں گے، اور دوسرے معنی پر محمول کریں تو ظہار ہوگا اگر کوئی نیت نہیں تو یہ کلام لغو ہوگا، کسی معنی کو ترجیح نہ ہوگی ہاں اگر ظہار کی نیت کر لی تو ظہار ہوگا، کیونکہ نیت کے ذریعے اس کو ترجیح حاصل ہوئی۔

تتبعیہ: بعضے شروحات میں پہلے مسئلہ میں موالی اعلیٰ یعنی معنی کے لیے مرخ کا ذکر ہے، لیکن بنظر عمیق مطالعہ کرنے سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ یہاں وجہ ترجیح نہیں ہے، اور بطلان وصیت ہی کا حکم ہوگا۔ وجہ اس کی ظاہر ہے کہ ضروری نہیں کہ موصی معنی ہو، بلکہ لبنی فلاں سے واضح ہے کہ یہ اجنبی ہو سکتا ہے، ورنہ موصی یوں کہتا لموالی بنی یا لموالی۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: لَا يَجِبُ النَّظِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی: فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ، لِأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُورَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى، وَهُوَ الْقِيَمَةُ، وَقَدْ أُرِيدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِهٰذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعَصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ إِذْ لَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ أَصْلًا، فَيَسْقُطُ إِبْتِارُ الصُّورَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ

”اور اسی اصول پر ہم نے کہا: شکار کے بدلے میں مثل صوری واجب نہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان ”سو بدلہ اس کا

جو شکاری چوپاؤں میں سے مار دیا محرم نے“، اس لیے کہ لفظ ”مثل“ مشترک ہے مثل صوری اور مثل معنوی کے

درمیان، اور وہ مثل معنوی قیمت ہے، تحقیق مثل معنوی حیثیت سے مراد لی گئی ہے اس نص (و آیت) کی وجہ سے

کبوتر، چڑیا اور ان جیسوں کے مارنے میں بالاتفاق، تو پھر مثل صوری حیثیت سے مراد نہ ہوگی، اس لیے کہ عموم

مشترک بالکل نہیں، دونوں کے درمیان جمع کے محال ہونے کی وجہ سے تو مثل صوری کا اعتبار ساقط ہوگا“

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا قلنا کے متعلق مقدم، فی جزاء..... لقولہ..... لَأَنَّ الْمِثْلَ..... تینوں لاسبب کے متعلق ہیں،

بین المثل میتر، صورتہ تمیز، میتر تمیز، ملکر معطوف علیہ، بین المثل معنی میتر تمیز، ملکر معطوف، معطوف علیہ ملکر مشترک کا مفعول

فیہ، ہو القیمۃ جملہ اسمیہ حالیہ ہوا، وقد اريد..... فلا يراد..... فیسقط..... یہ تین مستقل جملے ہیں، اذ

ظرف، لافنی جنس، عموم اسم، للمشترک ظرف مستقر خبر، اصلاً تمیز، مفعول فیہ یا مفعول مطلق کا قول ہو سکتا ہے، آخری رائج ہے۔
توضیح: مشترک کی بحث میں یہ عبارت کا آخری حصہ ہے، اس میں مصنف نے سابقہ اصول پر تفریع ذکر کی ہے کہ عموم مشترک جائز نہیں، سورۃ المائدہ کی آیت ۹۵ میں ہے ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء ما قتل ما قتل من النعم.....“ اے ایمان والو تم حرام میں ہو تو شکار مت مارو اور تم میں سے جس نے قصداً وعداً شکار مارا تو جو جانور مارا اس کی جزاء و بدلہ میں مثل لازم ہوگی، یہاں محل استدلال و استشہاد لفظ ”مثل“ ہے جو مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے۔

مثل صوری: شکل و صورت، خلقت و جسامت اور قد و قامت میں جو چیز کسی دوسری چیز کے مشابہ ہو اسے مثل صوری کہتے ہیں، جیسے ”بکری ہرن“ کی مثل صوری ہے۔

مثل معنوی: جو ظاہر کسی چیز کے ہم شکل نہ ہو بلکہ معنی و حکماً مثل قرار دیا گیا، جیسے اشیاء کی قیمت مثل معنوی ہے، اب سمجھیے کہ آیت میں مثل سے کیا مراد ہے؟

قول اول: امام مالک، احمد شافعی اور احناف میں سے امام محمد کہتے ہیں جن شکاری جانوروں کی مثل صوری موجود ہے ان کے شکار کی صورت میں بدلہ مثل صوری سے دینا واجب ہوگا، مثلاً ہرن کا شکار کرنے سے بکری اور خرگوش شکار کرنے سے بکری کا بچہ واجب ہوگا، ہاں جن کی مثل صوری نہ ہو تو پھر مثل معنوی ”قیمت“ واجب ہوگی، مثلاً کبوتر فاختہ چیز یا کا شکار کیا تو قیمت واجب ہوگی
قول ثانی: شیخین کہتے ہیں کہ شکار کئے ہوئے جانور یا پرندے کی مثل صوری موجود ہو یا نہ ہو بہر دو صورت مثل معنوی قیمت واجب ہوگی۔

استدلال: شیخین نے ”لا عموم للمشترک اصلاً“ کے مطابق آیت میں مذکور لفظ ”مثل“ سے دلیل پکڑی ہے کہ ایک معنی مراد ہوگا دونوں نہیں، پھر مثل معنوی کے وجوب کا قول کبوتر چیز یا کی مثل میں قول اول والوں نے اختیار کیا ہے، یعنی کبوتر چیز یا وغیرہ میں تو سب کا اتفاق ہے کہ قیمت واجب ہوگی، تو شیخین کہتے ہیں جب ایک صورت میں آپ مثل معنوی قیمت کے وجوب کے قائل ہیں تو ذرا آگے بڑھ کر فرمادیتے کہ سب صورتوں میں مثل معنوی قیمت واجب ہوگی، جب لفظ مثل ایک ہے تو بالاتفاق تمام صورتوں کا حکم بھی ایک ہے بقول ثمال اگر مثل صوری بھی مراد لیں تو مثل کے دونوں معنوں کو جمع کرنا لازم آئے گا جو ممنوع ہے، اس لئے ”مثل“ لفظ ایک، مراد ایک، شکار کی تمام صورتوں میں حکم ایک۔

فائدہ: شکار کے بدلے میں دو دیندار تجربہ کار آدمیوں کی طے کردہ قیمت بذمہ واجب ہوگی، یہ اس وقت ہے جب کوئی حلال جاندار نیل گئے، ہرن، کبوتر، فاختہ شکار کیا، اگر کوئی حرام جانور شکار کیا تو اس کی قیمت ایک بکری کی قیمت سے زائد نہ ہوگی پھر جب قیمت واجب ہوگی تو اسکی ادائیگی کی کیا صورت ہے؟ اس کے لئے پہلی صورت یہ ہے کہ اگر اتنی قیمت ہے جس سے حدی کا جانور خریدا جاسکتا ہے تو خرید کر حد و حرم میں ذبح کریں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس قیمت سے اجناس میں سے

کھجور، کشمش، جو خرید کر ہر مسکین کو ایک ایک صاع (پونے تین سیر) تقسیم کریں یا اناج خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع (پونے دو سیر) دیدیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کھجور، جو کے ہر صاع کے بدلے میں یا گندم کے ہر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھیں مثلاً شکار کیے ہوئے جانور یا پرندے کی قیمت پانچ صاع کھجور کے برابر ہے تو پانچ روزے لازم ہونگے، اگر پانچ صاع گندم کی قیمت کے برابر ہے تو دس روزے واجب ہونگے، پھر اگر نصف صاع سے کچھ کم بچ رہے تو ایک روزہ واجب ہوگا کیونکہ روزے میں تجزی نہیں یا پھر جتنا بچ گیا وہ صدقہ کر دیں۔ (کذا فی التفسیر والفتاویٰ)

مسئلہ: شکار کی ممانعت اور شکار کرنے کی صورت میں جزاء و مثل کا وجوب خشکی کے شکار کے متعلق ہے، سمندری شکار احرام والے کے لیے درست ہے۔ دور حاضر میں محرم اور عازمین حج کو شکار کی صورت پیش نہیں آتی، مسئلہ یاد رہے۔

فائدہ: مسئلہ واضح ہو چکا اور ہم نے سمجھ لیا کہ شکار کی صورت میں مثل معنوی قیمت واجب ہوگی عموم مشترک نہیں کہ کبوتر چڑیا وغیرہ میں تو قیمت واجب ہو اور بعض دیگر شکار کی صورت میں مثل صوری واجب ہو ایسا نہیں، لیکن شیخین کے استدلال پر ایک دو اشکال ہیں ان کی تنقیح بھی ذکر ہوتی ہے تاکہ بات واضح ہو جائے۔

پہلا اشکال: چار لفظ ہیں جنس، نوع، کم، کیف، دو چیزیں جنس میں شریک وہم نسل ہوں تو متجانسان، نوع میں شریک تو مماثلان، کیف میں شریک تو متشابہان، کم میں شریک تو متساویان کہتے ہیں، اگر مذکورہ چاروں میں سے شرکت و مماثلت کی کوئی صورت نہ ہو تو متخالفان کہتے ہیں، اگر نوع میں ایک چیز دوسری چیز کے مماثل ہو تو اسے مثل صوری کہتے ہیں اور یہی مثل کا حقیقی معنی ہے جب کہ کسی چیز کی قیمت اسکی نوع میں شریک ہونے کی وجہ سے مثل نہیں کہلاتی بلکہ مجاز انواع میں عدم شرکت کے باوجود مثل قرار دیا گیا ہو یا تسلیم ہی نہیں کہ مثل معنوی مثل کا معنی ہے بلکہ مثل کا حقیقی معنی ایک ہی ہے مثل صوری جب مثل کی حقیقت میں دو معانی نہیں تو مثل صوری اور مثل معنوی مراد لینے میں عموم مشترک کا ارتکاب نہیں، اس لئے آپ کا استدلال باطل ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مثل لفظ مثل صوری اور مثل معنوی میں مشترک نہیں لیکن شرعاً مشترک ہے، اس لئے کہ شرعی طور پر لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی دونوں کیلئے مستعمل و متداول ہے اور احکام شرع میں لغوی معنی کی بجائے اصطلاحی اور شرعی معنی کا اعتبار ہوتا ہے لہذا استدلال درست اور اشکال باطل ہے۔

دوسرا اشکال: آپ کا یہ کہنا کہ کبوتر و چڑیا میں مثل معنوی قیمت کا وجوب آیت سے ثابت ہے یہ باطل ہے، اس لئے کہ آیت میں 'من النعم' کا لفظ ہے اس کا معنی چوپایہ ہے پرندہ نہیں؟ جب یہ نص تمام و عصفور کو شامل ہی نہیں تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ قول اول والوں نے کبوتر و چڑیا میں قیمت اسی آیت سے ثابت کی ہے، اس طرح ثابت ہوا کہ مثل معنوی کا قول بالاتفاق نہ رہا، پھر یہ کہنا کیسے درست ہے کہ آپ نے کبوتر و چڑیا میں مثل معنوی واجب کی ہے، تو سب میں مثل معنوی کا قول اختیار کیا جائے اس لئے استدلال کی بنا کمزور ہے۔

جواب: آیت میں غور فرمائیے کہ ممانعت کس چیز کی وارد ہے؟ پھر آگے بیان کس کا ہے؟ کیا منصوص علیہ بیان و مبہن

میں اتحاد ہے؟ کیا چوایوں سے روکا گیا یا شکار ہے؟ من النعم میں من کا کونسا معنی مراد ہے؟ ”لا تقتلوا الصيد“ میں شکار کی ممانعت ہے پھر اسی کو من یا منیہ قاتل من النعم میں بیان کیا گیا ہے، چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے ”فعليه جزاء بما ثل من قتل من الصيد“ جلالین میں ہے ”فان لم يكن للصيد مثل من النعم كالعصفور والجراد فعليه قيمة“ اور شکار سب کو شامل ہے، اس لئے استدلال باطل کی بجائے کامل ہے مثل معنوی کا ثبوت کبوتر و چڑیا میں بالاتفاق اسی آیت سے ہے جو درست ہے، اب اشکال چھوڑیے استدلال مان لیجئے۔

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَوَّلًا، وَخُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَا، وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا: إِذَا أُطْلِقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ، وَذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ، وَلَوْ كَانَتْ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَّرْنَا، وَحَمْلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوَطْءِ وَحَمْلُ الْكُنَايَاتِ حَالِ مَذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.

پھر جب غالب رائے کی وجہ سے مشترک معانی اور وجوہات میں سے کوئی معنی ترجیح پائے تو وہ مؤول ہوگا، مؤول کا حکم عمل کا واجب ہونا ہے خطا کے احتمال کے ساتھ، احکام شرعیہ میں اسکی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا: جب خرید و فروخت میں ثمن مطلق کا ذکر ہوا تو وہ شہر میں (زیادہ چلنے والے) سکوں غالب نقد پر محمول ہوگا اور یہ محمول کرنا تاویل کے طریقے سے ہوگا اور اگر نقد (شہر و ملک میں چلنے والے سکے) مختلف ہوں تو بیع فاسد ہوگی بسبب اس کے جو ہم نے ذکر کیا، اور ”اقراء“ کو محمول کرنا حیض پر اور لفظ نکاح کو آیت میں وطی پر محمول کرنا اور مذاکرۃ طلاق میں الفاظ کنایہ کو طلاق پر محمول کرنا اسی مؤول کے قبیل سے ہے“

ترکیب و تحقیق: اذا شرطیہ، ترجیح..... جملہ فعلیہ شرط، بصیر اپنے اسم ضمیر اور خبر سے ملکر جملہ فعلیہ جزاء، بشرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ، حکم المؤول مبتداء، وجوب خبر، جملہ اسمیہ خبریہ مثالیہ مبتدائی جار، الحکمیات موصوف، ما بمعنی التی موصول، قلنا فعل فاعل ملکر قول، اذا اطلق فعل مجہول، جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر صلہ، موصول صلہ ملکر الحکمیات کی صفت، موصوف صفت ملکر مجرور، جار مجر ملکر ظرف مستقر متعلق مذکور کے ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، مذکور جملہ حالیہ ہے، او کانت جملہ شرطیہ ہے، حمل الاقراء، حمل النکاح، حمل الکنايات معطوفات ملکر مبتداء من هذا القبیل ظرف مستقر خبر، درمیان کے متعلقات حمل مصدر سے متعلق ہونگے، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: مؤول کی تعریف: وهو في اللغة ما خوذ من الأول بمعنى الرجوع مؤول باب التفعيل نى احم مفعول كاصيد ہے، اول بمعنی رجوع سے ماخوذ ہے، وفي الاصطلاح هو المشترك اذا رجح احد معانيه بغالب الرائي، مؤول در حقیقت وہ مشترک ہے جو غالب رائے کی وجہ سے کوئی ایک معنی رائج ہو جائے، جیسے لفظ قرو کہ احناف کے نزدیک حیض والا معنی

رانج ہے، شوافع کے نزدیک طہر والا معنی رانج ہے، حاصل یہ ہے کہ لفظ قزو و مشترک تھا اب مؤول ہے، وجہ ترجیح مختلف ہے۔
مؤول کا حکم: وجوب العمل بہ مع احتمال الخطاء، اس پر عمل واجب ہے خطا کے احتمال کے ساتھ، لان التأویل والترجیح انما یکون بالا جتہاد وهو یحتمل الخطاء، احتمال و خطا کی دلیل و تعلیل یہ ہے کہ وجہ ترجیح اور تاویل اجتہاد سے ہوتی ہے جس میں خطا کا احتمال ہوتا ہے تو اس کی بنا پر کی گئی تاویل و ترجیح میں بھی خطا کا احتمال رہے گا، لیکن جب تک غلطی ظاہر نہ ہو عمل نہ چھوڑیں گے عمل کرتے رہیں گے۔

مؤول کی مثال: و مثالیہ سے مصنف نے مثال بیان کی ہے، مثال یہ ہے کہ مشتری نے کوئی چیز خریدی مثلاً کتاب خریدی اور ثمن متعین کرنے کی بجائے مطلق کہہ دیا کہ دس سکے دوں گا، پھر شہر و ملک میں مختلف مالیت کے سکے رانج ہیں تو فیصلہ اس شہر میں زیادہ چلنے والے سکوں پر ہوگا جہاں یہ بیع منعقد ہوئی تاکہ بائع اور مشتری میں تنازع نہ ہو، تو مطلق ثمن کی صورت میں ”غالب نقد“ لازم قرار دینا یہ مؤول ہے، یہی تاویل کا طریقہ ہے اور اگر مذکورہ صورت میں شہر میں رانج کے مختلف مالیت کے ہوں اور کوئی ایک غالب اور زیادہ رانج نہ ہو تو پھر بیع فاسد ہوگی کیونکہ نزاع ختم کرنے کیلئے تاویل کا مذکورہ طریقہ یہاں کارگر نہیں ہو سکتا، اس لئے بیع فاسد ہوگی۔ و حمل الاقراء یہاں سے مزید تین مثالوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ یہ بھی مؤول ہیں، پہلی دو تو خاص کی بحث میں ہم پڑھ چکے ہیں، قزو و کوچیض پر محمول کرنا اور حتیٰ تنسکح زوجا غیرہ میں لفظ تنکح کو تو طئی پر محمول کرنا یہ بھی مؤول ہے، اسی طرح جن الفاظ میں دوسرے معنی کے ساتھ فرقت و طلاق کا معنی بھی پایا جاتا ہے اور طلاق کے باب میں الفاظ کنایہ کہلاتے ہیں، اگر طلاق کے تذکرے کے دوران شوہر نے الفاظ کنایہ میں سے کوئی لفظ کہہ دیا تو قریہ نہ حال و مقال کی بنا پر وہ طلاق پر محمول ہوگا کیونکہ اس وقت بحث طلاق کی ہو رہی ہے تو بولا ہوا لفظ بھی اسی پر محمول و مؤول ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا: الدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلَىٰ أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قِصَاصًا لِلدَّيْنِ، فَرَعَ مُحَمَّدٌ عَلَىٰ هَذَا فَقَالَ: إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَىٰ نِصَابٍ، وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتَّىٰ لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبَ الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فِي نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ.

”اور اسی اصول پر ہم نے کہا: وہ قرض جو وجوب زکوٰۃ سے مانع ہو اسے پھیرا جائیگا ادا نیگی قرض کے لئے دو

مالوں میں سے آسان کی طرف، اور امام محمدؒ نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا: جب ایک شخص نے ایک عورت سے

بطور ”مہر“ ایک نصاب پر نکاح کیا حالانکہ اس کی ملکیت میں بکریوں کا نصاب ہے اور درہم کا نصاب بھی تو قرض

درہموں کی طرف پھیرا جائیگا یہاں تک کہ اگر ان دونوں نصابوں پر ایک سال گزر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ

بکریوں پر واجب ہوگی اور درہموں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ تو مہر میں ادا کرنا ضروری ہیں“

ترکیب و تحقیق: قلنا اپنے متعلق مقدم سے ملکر قول، الدین موصوف، المانع اسم فاعل، من الزکوٰۃ ظرف لغو متعلق المانع کے،

المانع اپنے متعلق سے ملکر صفت، موصوف ملکر مبتداء، بصرف فعل مضارع مجہول، ہو ضمیر راجع بسوئے الدین نائب فاعل، جملہ فعلیہ خبر، قضاء مفعول لہ، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ ہوا، فزع جملہ فعلیہ خبریہ، فقال فافصلیہ، قال ضمیر فاعل سے ملکر قول اذا شرطیہ، تزوج امر آء علی نصاب جملہ فعلیہ شرطیہ، بصرف، جزاء، الدین نائب فاعل، الی الدار اہم متعلق جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ ولہ نصاب درمیان میں جملہ حالیہ ہے۔ حتی انتہائی، لو شرطیہ حال مثل قال فعل، علیہما متعلق مقدم الحول فاعل مؤخر جملہ فعلیہ شرط، تجب معطوف علیہ، لا تجب معطوف سے ملکر جزاء، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے پھر اس کی دلیل کے لئے امام محمد کی تفریع ذکر کی ہے، مقصود اسی اصول سابق کی چٹنگی اور مزید وضاحت ہے کہ جب کوئی چیز دو باتوں کا احتمال رکھتی ہو جس کی طرف قرینہ ہوگا اسی کو راجح قرار دے کر عمل کیا جائے گا، چاہے قرینہ مقالیہ ہو یا قرینہ حالیہ، مثلاً ایک شخص کے پاس دو نصاب ہیں اور ایک نصاب کے برابر قرض بھی ہے تو ظاہر ہے کہ قرض کی وجہ سے زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، پھر ادائیگی قرض کے لئے نقد و اموال میں سے نقدی یعنی دراہم دینا اور رقم کو پھیرا جائیگا کیونکہ ان سے ادائیگی آسان ہے صرف شمار کر کے حوالے کرنا ہے جبکہ اموال گائے، بکری، سامان تجارت سے ادائیگی کے لئے پہلے قیمت طے ہوگی فروخت کریں گے، پھر ادائیگی ہوگی، اس ضمن میں کئی اختلافات و تنازعات کے امکانات ہیں، یہ کم قیمت ہے یا ردی ہے، اس کی قیمت زیادہ لگادی ہے، یہ بیچنے کے قابل نہیں وغیرہ، اس لیے قرض ایسر المالین کی طرف پھیر دیں گے تا کہ ادائیگی آسان ہو اور دوسرے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

و فزع محمد سے اسی پر تفریع پیش کی ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو نصاب ہیں، ایک بکریوں کا نصاب ۲۔ دوسرا درہموں کا نصاب، پھر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا، عقد میں ایک نصاب ”مہر“ مقرر کیا لیکن تصریح و تعیین نہ کی کہ مہر بکریوں کا نصاب ہے یا درہموں کا؟ بس ایک نصاب کا ذکر ہوا، اسی دوران ایک سال گزر گیا اب وجوب زکوٰۃ کے وقت مہر جو واجب الاداء ہے ایک نصاب میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوگا، اس لئے کہ وہ تو بذمہ قرض ہے، ادا کرنا ہے، اب سوال یہ پیش آیا کہ کونسا نصاب مہر کی ادائیگی کے لئے سمجھیں کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور کونسا نصاب ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ تو امام محمدؒ نے فرمایا: ”مہر“ کی ادائیگی میں آسانی دراہم و نقد کی صورت میں ہے، اس لئے دراہم کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور بکریوں کے نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی، حاصل کلام امام محمدؒ کا یہ ہوا کہ قرض و مہر کو دونوں نصابوں میں سے کسی کی طرف پھیر سکتے تھے تو قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے آسان کی طرف پھیر دیا۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بَيَانٍ مِّنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا، وَحُكْمُهُ أَنَّ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بُخَارَى، فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بُخَارَى تَفْسِيرٌ لَهُ، فَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ مُنْصَرَفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَجَّحُ

الْمُفَسِّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ .

”اگر مشترک کے متعدد معانی اور وجوہ میں سے کوئی ایک متکلم کے بیان کی وجہ سے ترجیح پائے تو وہ مفسر ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقیناً عمل واجب ہے، اس کی مثال جب ایک اقرار کرنے والے نے کہا: مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں بخارا کے سکوں میں سے، سو اس کا کہنا ”بخارا کے سکوں میں سے“ اس کی تفسیر ہے، ہاں اگر اس کا یہ بیان نہ ہوتا تو اسے شہر میں زیادہ چلنے والے سکوں اور نقد کی طرف پھیرا جاتا تاویل کے طریقے سے پس مفسر (مؤول سے) راجح ہوا تو نقد بلد واجب نہ ہوں گے“

ترکیب و تحقیق: لو شرطیہ، ترجیح جملہ فعلیہ شرط، کان فعل ناقص، ہو ضمیر اس کا اسم، مفسر خبر، کان اسم و خبر سے مل کر جزاء شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ، واد استینافیہ، حکمہ مرکب اضافی مبتداء، ان حرف مشبہ بالفعل، ہو ضمیر اس کا اسم، موجب جملہ فعلیہ خبر، ان اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر مبتداء کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، مثالہ مبتداء، اذا شرطیہ، قال فعل، ہو ضمیر فاعل سے مل کر قول، لفلان ظرف مستقر متعلق اول لازم یا واجب اسم فاعل محذوف کے، علی متعلق ثانی، من نقد بخارا متعلق ثالث، اسم فاعل تینوں متعلقات سے مل کر خبر مقدم، عشرة دراهم مبتداء مؤخر، مبتداء اپنی خبر مقدم سے ملکر مقولہ، قول مقولہ مل کر شرط، فا جزاء یہ قولہ مرکب اضافی، قول من نقد بخارا تاویل ہذا ترکیب مقولہ، قول مقولہ مل کر مبتداء، تفسیر لہ مصدر متعلق سے مل کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ، مثالہ کی خبر جملہ اسمیہ خبریہ فاقصیلیہ، لولا برائے انقائے ثانی بوجود اول شرطیہ، ذلک کیونکہ تامہ کا اسم، کیونکہ اپنے اسم سے ملکر شرط، کان اسم و خبر سے مل کر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔

توضیح: فصل ثالث کے عنوان کے مطابق تو مشترک مؤول کی بحث مکمل ہو چکی، الحمد للہ ہم نے سمجھ کر یاد بھی کر لی، اب آخر میں بطور تہہ الحاقی طور پر مؤول سے مناسبت کی وجہ سے ”مفسر“ کو ذکر کر دیا ہے۔ زیر توضیح عبارت میں مفسر کا بیان ہے، اس کی لغوی اصطلاحی تعریف تو آگے فصل میں آرہی ہے، مصنف کی ذکر کردہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ایسا لفظ جس میں متعدد وجوہات و معانی ہوں پھر ظن غالب قرینہ وغیرہ سے کوئی ایک معنی راجح ہو تو اسے مؤول کہتے ہیں! ہاں اگر اس قسم کے جملے اور عبارت کی وضاحت، تفسیر تعیین خود متکلم اور صاحب کلام کر دے تو اسے مؤول سے بڑھ کر مفسر کہیں گے، اس لئے کہ کسی قرینہ وغیرہ کے سہارے کے بجائے یہاں صاحب کلام کی طرف سے تصریح کر دی گئی تو اب کوئی ابہام و ابہام اور احتمال نہ رہا۔

مفسر کا حکم: اس کا حکم مؤول کے قریب قدرے فرق سے ہے، مفسر پر عمل کرنا حتماً واجب ہے، تو فرق یہ ہوا کہ مؤول میں تعیین و ترجیح دلیل ظنی سے ہوتی ہے اس لئے غلطی کا احتمال رہتا ہے، جبکہ مفسر میں تعیین متکلم کے بیان سے ہوتی ہے، جو دلیل قطعی ہے تو اس پر عمل بھی یقینی ہے۔

مؤول و مفسر میں فرق: اسی تفصیل و حکم سے ”مفسر و مؤول“ میں فرق بھی سمجھ لیجئے! مؤول میں تعیین معنی ظن غالب سے قرینے کی بنا پر ہوتا ہے، اور ”مفسر“ میں مراد کی تصریح یا تفسیر خود متکلم کی طرف سے ہوتی ہے، تو ”مفسر“ مؤول سے اقویٰ

ہوا، مزید یہ بھی کہ ”موول“ میں وجوب عمل کے ساتھ خطا کا احتمال رہتا ہے، ”مفسر“ میں حتم عمل واجب ہوتا ہے۔

مثال: یہاں بھی سابقہ مثال کچھ تغیر و اضافے کے ساتھ ہے، ایک اقرار کرنے والے نے کہا: ”فلاں کے مجھ پر بخارا کے نقدی سے دس درہم لازم ہیں“ یہاں من نقد بخارا یہ بیان ہے جو متکلم نے صاف کہہ دیا کہ مطلقاً نہیں بلکہ بخارا کے نقد سے مجھ پر دس درہم لازم ہیں، اب ادائیگی میں یقیناً بخارا میں چلنے والے دس درہم ضروری ہوں گے، نقد بلد یا دیگر کی طرف رجوع کی ضرورت نہیں، قطعی ہونے کی وجہ سے مفسر موصول سے اٹل اور رائج ہے متکلم کا بیان بے سود نہیں بلکہ مفید و سودمند ہے۔

تمرینی سوالات: ۱۔ مشترک کی تعریف و حکم اور بقول امام اعظم تفریع کیا ہے؟

۲۔ موصول کی لغوی اصطلاحی تعریف اور مثال کیا ہے؟

۳۔ موصول کی تفریعات کتنی ہیں، کوئی ایک ذکر کریں!

۴۔ مفسر و موصول کے درمیان کیا فرق ہے؟

۵۔ حمل الاقراء سے من هذا القبیل تک ترکیب کیا ہے؟

۳۔ **فَصْلٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ:** یہ فصل حقیقت اور مجاز میں ہے۔

كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللَّغَةِ بَيَّازًا شَيْءٌ فَهُوَ حَقِيقَةٌ لَهُ، وَلَوْ أُسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُونُ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً

”ہر ایسا لفظ جسے لغت کے واضع نے کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہے تو وہ اس چیز و معنی کے لئے ”حقیقت“

ہے اور اگر اس معنی کے علاوہ میں استعمال ہوا تو ”مجاز“ ہے حقیقت نہیں“

ترکیب و تحقیق: کل مضاف، لفظ مکرر موصوف، وضعہ جملہ فعلیہ صفت، موصوف صفت ملکر مضاف الیہ، کل مضاف، مضاف الیہ سے مل کر مبتداء، فازائدہ، ہو مبتداء، ھقیقۃ لہ خبر، مبتداء خبر مل کر جملہ، پھر کل لفظ کی خبر، لوشرطیہ، استعمال، فعل مجہول، ھو ضمیر نائب فاعل، فی غیرہ، ظرف لغو متعلق جملہ فعلیہ شرطیہ، کیون فعل ناقص، ھو ضمیر راجع بسوئے لفظ اسم، مجاز لہ عطف علیہ، لا عاطفہ، ھقیقۃ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر خبر، کیون جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ، ھو ھقیقۃ لہ خبر پر فا مبتداء کے شرط کے ساتھ مشابہت کی بناء پر ہے، ورنہ اصل یہی ہے کہ مبتداء خبر کے بائیں فصل نہیں ہوتا۔

توضیح: اس فصل میں مصنف نے حقیقت و مجاز کو بیان کیا ہے درحقیقت استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ۔

وجہ حصر: ان چاروں میں دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے وضعی معنی میں استعمال ہو گیا کسی علاقہ و مناسبت کی وجہ سے غیر وضعی معنی میں؟ اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر وہ لفظ واضح معنی میں مستعمل و جاری ہو گیا غیر واضح معنی میں؟ اول صریح اور ثانی کنایہ ہے۔

حقیقت و مجاز کی ترتیب و جمع کی وجہ: دونوں کو ایک فصل میں بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت سے ہی مستفاد ہوتا

ہے اور اس لئے کہ ان میں تقابل متحقق ہے اور اصول ہے ”الاشیاء تُعرف بأصدادها“ اسی طرح یہ بھی کہ بعض احکام میں دونوں مشترک ہیں تو ذکر ابھی مجتمع ہیں، پھر حقیقت کی تقدیم کی وجہ ظاہر ہے کہ مجاز حقیقت کی فرع ہے اور اصل کا فرع پر مقدم ہونا مسلم ہے اس لئے حقیقت کو مقدم کیا۔

حقیقت کی تعریف: ہئیتہ فعلیۃ کے وزن پر ہے، اس میں تاء نقل کے لئے ہے، اس تاء نے وصفت سے اسمیت کی طرف منتقل کر دیا ہے جیسے کافیہ اور مسئلہ کی تاء تاء نقل ہے، پھر یاد رکھیں کہ فعلیل فاعل کے معنی میں بھی ہوتا ہے جیسے نصیر ناصر، قرین قارن کے معنی میں ہیں، اور فعلیل مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے جرتج بمعنی مجروح۔

پہلی صورت میں ہئیتہ ثابتہ کے معنی میں ہے ثابت شدہ طے شدہ، چنانچہ الحاقۃ مال حاقۃ (الحاقۃ ۲، ۱) اسم فاعل اسی معنی و مناسبت کی وجہ سے قیامت کے لئے بولے گئے ہیں کہ وہ بھی اہل طے شدہ حقیقت ہے، دوسری صورت میں ہئیتہ مٹھوتہ و مثبتہ کے معنی میں ہے جو ثابت کی گئی، وجہ تسمیہ واضح ہے کہ حقیقت اپنے وضعی اور حقیقی معنی کے لئے ثابت ہے اور دلائل وضعیہ لغویہ سے اسے مبرہن کیا گیا ہے کہ یہ اسی معنی کے لئے ہے سچ بات کو بھی حق اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ثابت و مسلم ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: ”الْحَقِيقَةُ: كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ الْوَاضِعُ (لُغَةً كَانَتْ أَوْ عُرْفًا أَوْ اصْطِلَاحًا أَوْ شُرْعًا) بِإِذْنِ مَنْ أَسْتَعْمَلَ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ فَهُوَ الْحَقِيقَةُ“ حقیقت ہر ایسا لفظ ہے جسے (لغوی عرفی اصطلاحی، شرعی طور پر) کسی واضع نے کسی چیز کے مقابلے میں وضع اور مقرر کیا ہو، پھر وہ اسی چیز و معنی میں استعمال ہو تو یہ حقیقت ہے۔

حقیقت لغوی کی مثال جیسے ”اسد“ یہ حیوان مفترس (چیرنے پھاڑنے والے درندے) کے لئے حقیقت ہے۔

حقیقت عرفی کی مثال جیسے ”دابة“ یہ چوپائے، گائے، بھینس، بغل و حمار کے لئے حقیقت عرفی ہے۔

حقیقت اصطلاحی کی مثال جیسے لفظ اسم ”کلمۃ تدل علی معنی فی نفسہا غیر مقترون باحد الازمنۃ الثلاثة“ کے لئے حقیقت اصطلاحی ہے۔ حقیقت شرعی کی مثال جیسے لفظ ”صلوۃ“ افعال معلومہ اور ارکان مخصوصہ کے لئے حقیقت شرعی ہے۔ مصنف نے اسی تعریف کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، پھر حقیقت کی تین اقسام اگلے صفحے پر آ رہی ہیں۔

مجاز کی تعریف: مجاز در اصل مجوز بر وزن مفعول مثل مقال مصدر میسی ہے، پھر مصدر مثنی للفاعل ہے جیسے مولیٰ والی اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے، یہ جاز مجوز، جاوز مجاوز سے ہے بمعنی حد عبور کرنا، آگے بڑھ جانا، گذر جانا۔

وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ جب لفظ اپنے موضوع لہ اصلی معنی سے تجاوز کر جاتا ہے تو اسے مجازی معنی کہتے ہیں، تجاوز کیا

ہوا، آگے بڑھا ہوا، یہ بھی اپنے پہلے وضعی معنی سے آگے بڑھ جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: ”كُلُّ لَفْظٍ اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ الَّذِي وَضَعَ لَهُ فَهُوَ الْمَجَازُ“ ہر ایسا لفظ جو اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ میں استعمال ہو وہ مجاز ہے، جیسے لفظ اسد بہادر آدمی کے لئے بولا جائے تو یہ اس کا مجازی معنی ہے۔

تعمیہ: یاد رہے کہ حقیقی معنی میں مجازی معنی کا لحاظ ہوتا ہے جبکہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ و وجود ضروری نہیں۔ یہی مثال

لیجئے حقیقی معنی شیر میں بہادری کا عنصر موجود ہے، جبکہ مجازی معنی بہادر آدمی میں شیر کی شہادت و دم وغیرہ نہیں ہے۔
فائدہ: لفظ حقیقہ کی تحقیق میں تا نقل کا ذکر گذرا ہے اس کی تفصیل بھی پڑھ لیجئے! اکثر مباحث و کتب میں مفید و معاون ہوگی،
 علماء نجات کے نزدیک تا کی کل آٹھ قسمیں ہیں، جو اس شعر میں بند ہیں، اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہو کی خبر حقیقہ بلا تردد
 درست ہے کہ تا تا نیت نہیں بلکہ تا منقولہ ہے۔

تا، تذکیر است تا نیت است وحدت و ہم بدل مصدریہ مبالغہ زائدہ شد ہم نقل
 تا کی کل آٹھ اقسام ہیں ۱۔ تا تذکیر جیسے طلحہ ۲۔ تا تا نیت جیسے شریفہ ۳۔ تا وحدت جیسے نفعہ ۴۔ تا عوض جیسے وعدہ دراصل وعدہ تھا
 ۵۔ تا مصدریہ جیسے مضاربہ ۶۔ تا مبالغہ جیسے علامہ ۷۔ تا زائدہ جیسے متصرف ۸۔ تا منقولہ جیسے کافیہ، مسئلہ۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِرَادَةُ مِّنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلِهَذَا قُلْنَا:
 لَمَّا أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدِرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ
 بِالصَّاعَيْنِ" وَسَقَطَ اغْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَارَ بَيْعِ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْإِثْنَيْنِ، وَلَمَّا أُرِيدَ الْوَقَاعُ
 مِنْ آيَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اغْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ.

پھر حقیقت مجاز کے ساتھ ایک وقت و حالت میں اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے اور نہ ہی جمع ہو سکتے ہیں اسی وجہ سے
 ہم نے کہا جب مراد لی گئی وہ (ملکی) چیز جو پیانہ میں (بھری جائے) داخل ہو آپ ﷺ کے فرمان: "تم مت
 بیچو ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک پیانہ کو دو پیانے کے بدلے میں۔" تو پھر نفس پیانہ کا اعتبار ساقط ہوگا
 یہاں تک کہ ایک پیانہ کی دو کے بدلے میں خرید و فروخت درست ہوگی اور جب آیت ملامت میں جماع مراد
 لیا گیا تو باتھ سے چھونے کی مراد کا اعتبار ساقط ہوگا۔

ترکیب و تحقیق: الحقیقہ مع المجاز مفعول فیہ سے ملکر مبتداء (عبارت الحقیقہ والمجاز ہوتی تو زیادہ مناسب اور ترکیب بے غبار
 ہوتی، تاویلا یہ کہا جاسکتا ہے کہ مع واو کے معنی میں ہے جیسے واو مع کے معنی میں آتی ہے) لا یجتمعان فعل، ہما ضمیر راجع بسوئے
 الحقیقہ والمجاز فاعل، ارادۃ مفعول لہ، پھر دو متعلقین جملہ فعلیہ خبریہ، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ، لہذا متعلق مقدم، قلنا فعل
 بافاعل متعلق مقدم سے مل کر قول، لہذا شرطیہ، ارید فعل ماضی مجہول، ماموصلہ، یدخل فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے ما فاعل، فی الصاع
 ظرف لغو متعلق اول، باجارتہ قول مصدر اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر قول، علیہ السلام مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ دعائیہ
 معترضہ، لا تبیعوا فعل نہی، انتم فاعل، الدرہم معطوف علیہ اول، بالدرہمیں معطوف علیہ ثانی، واو عاطفہ، لا زائدۃ، الصاع
 معطوف اول، بالصاعین معطوف ثانی، الدرہم معطوف اول سے مل کر مفعول، بالدرہمیں معطوف ثانی سے ملکر متعلق، جملہ
 فعلیہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ مل کر مجرور، جار مجرور مل کر متعلق ثانی یدخل فعل کا، یدخل اپنے فاعل و متعلقین سے مل کر صلہ موصول
 صلہ مل کر نائب فاعل، جملہ فعلیہ شرط، سقط جملہ فعلیہ جزا۔ ولما ارید یہ بھی سابقہ ترکیب کی طرح جملہ شرطیہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں سابقہ فصول کے اسلوب سے ہٹ کر مصنفؒ نے حقیقت و مجاز پر عمل و حکم بیان کرنے کے بجائے ایک اصول بیان کیا ہے، حقیقت و مجاز پر عمل کی تفصیل اگلے صفحے پر آرہی ہے۔ مصنفؒ کے بیان کردہ اصول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت و مجاز بیک وقت ایک حالت میں مراد جمع نہ ہوں گے کہ ایک ہی وقت و حالت میں حقیقی مجازی دونوں معانی مراد ہوں ایسا نہ ہوگا، حقیقی معنی مراد ہوگا تو مجازی کا اعتبار و ارادہ ساقط، مجازی مراد ہوگا تو پھر حقیقی ساقط۔

حقیقت و مجاز کے عدم اجتماع کی مثالیں: آیت در روایت اور فقہ و روایت سب سے مثالیں صاحب اصول الشاشی نے ذکر کی ہیں، بالترتیب سب کی وضاحت کی جاتی ہے، مذکورہ عبارت میں دو مثالیں موجود ہیں۔

مذکورہ اصول کی مثال آیت سے: سورۃ النساء کی آیت ۴۳ میں ہے ”وان کنتم مرضیٰ او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا“ ”اور اگر تم بیمار یا مسافر ہو یا تم میں سے کوئی ایک قضائے حاجت کرے یا عورت کو چھوئے پھر تم پانی نہ پاؤ تو (حدث و جنابت کے لئے) پاک مٹی سے تیمم کر لو“ یہاں لفظ ”لمس“ کے دو معنی ہیں ۱۔ لمس بالید ہاتھ سے چھونا ۲۔ لمس کامل جماع، پہلا حقیقی اور دوسرا مجازی معنی ہے، پھر اس پر اتفاق ہے کہ جماع کی صورت میں وضو باقی نہیں رہتا بلکہ غسل واجب ہو جاتا ہے اور پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں جنبی پر تیمم کا ثبوت و اجازت اسی آیت سے ہے، جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ یہاں مجازی معنی مراد ہے تو پھر حقیقی معنی کا اعتبار نہ رہیگا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مس بالید ناقض وضو نہیں، اس لئے کہ ہاتھ سے چھونا ناقض وضو قرار دیا تو یہ جمع بین الحقیقت و المجاز ہے جو احتلاف کے طے کردہ اصول مذکورہ کے خلاف ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مس امرأة ناقض وضو ہے پھر اس میں طفلۃ صغیرہ اور محارم کے چھونے کو خاص کرتے ہیں، چنانچہ فصل ۱۴ حروف کی بحث سے پہلے ہم پڑھیں گے۔ ان شاء اللہ!

مذکورہ اصول کی مثال روایت سے: حدیث پاک میں ہے لا تبیعوا الدرہم الخ اس میں لفظ صاع محل استشہاد ہے، صاع ایک پیمانہ ہے جس سے اناج، جو، باجر، چاول وغیرہ کیل کر کے اور بھر کر دیے جاتے ہیں، ایک صاع کا وزن ساڑھے تین سیر سے کچھ بڑھ کر ہوتا ہے، اس کی جمع صواع ہے جیسے سورۃ یوسف آیت ۷۲ میں ہے ”قالوا نفقد صواع الملک“ ان کارندوں نے کہا ہم بادشاہ کا پیالہ و پیمانہ گم پاتے ہیں۔ صاع کا حقیقی معنی و مصداق پیمانہ ظرف اور وہ آلہ ہے جس سے کیل کر کے اجناس دی جائیں (۲) اس کا مجازی معنی وہ چیز ہے جو اس میں بھر کر دی جائے یعنی حقیقی معنی ظرف اور مجازی معنی مظروف ہے، پھر حدیث پاک میں دوسرا معنی مراد ہے کہ گندم ایک صاع دو صاع کے بدلے میں مت بیچو کہ ایک جنس ہونے کی وجہ سے یہ سود ہے اسی طرح چاول، جو، باجر وغیرہ کا حکم ہے، جب مجازی معنی مراد لے لیا تو پھر حقیقی معنی کا اعتبار ساقط، نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک صاع یعنی ظرف و پیمانہ دو پیمانوں کے بدلے میں بیچنا خریدنا درست ہوگا مصنفؒ نے یہی کہا ہے کہ جب آیت سے جماع اور روایت سے مظروف و مدخول مراد لیا تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہو گیا، اس لئے کہ حقیقت و مجاز بیک وقت جمع

نہیں ہوتے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مَوَالٍ اَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيهِ مَوَالٍ اَعْتَقُوهُمْ كَانَتْ
الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيهِ دُونَ مَوَالِي مَوَالِيهِ، وَفِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ لَوْ اِسْتَأْمَنَ اَهْلُ الْحَرْبِ عَلَيَّ اَبَاءُ هِم
لَا تَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِي الْاَمَانِ، وَلَوْ اِسْتَأْمَنُوا عَلَيَّ اُمَهَاتِهِمْ لَا يَنْبُتُ الْاَمَانُ فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ.

”امام محمدؒ نے کہا: جب ایک شخص نے وصیت کی اپنے موالی (آزاد کردہ) کے لئے اور اس کے ایک تو وہ موالی
ہیں جنہیں اس نے آزاد کیا، پھر اس کے آزاد کئے ہوئے لوگوں کے نیچے موالی ہیں جنہیں انہوں نے آزاد کیا تو
وصیت صرف موصی کے اپنے آزاد کئے ہوئے موالی کے لئے نافذ ہوگی، اس کے موالی کے موالیوں کے لئے نہیں
اور سیر کبیر میں ہے ”اگر حربی کا فروں نے اپنے آباء پر امان چاہی تو اس امان میں ان کے اجداد و دادے داخل نہ
ہوں گے، اور اگر انہوں نے ماؤں پر امن چاہا تو جدات (دادیوں نانیوں) کے حق میں امن ثابت نہ ہوگا“

ترکیب و تحقیق: قال محمد فعل فاعل مل کر قول، اذ شرطیہ، اوصی لموالیہ جملہ فعلیہ، کانت جملہ جزاء، جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ مل
کر جملہ قولیہ۔ ولہ موال در میان میں جملہ حالیہ ہے، یہ اوصی کے فاعل سے حال ہے، لہ جار مجرور مل کر معطوف علیہ اول، موال
بکرہ موصوف عتق فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے موصی فاعل، ہم راجع بسوئے موالی مفعول جملہ فعلیہ، صفت موال اپنی صفت
سے مل کر معطوف علیہ ثانی، واو عاطفہ لموالیہ جار مجرور مل کر معطوف اول، موال مکرر موصوف اعتقوا ہم جملہ فعلیہ صفت،
موصوف صفت مل کر معطوف ثانی، لہ معطوف اول سے مل کر ظرف مستقر خبر مقدم، موال معطوف ثانی سے مل کر مبتداء مؤخر،
مبتداء خبر مقدم سے مل کر حال اوصی کے فاعل سے ----- فی السیر الکبیر قال فعل محذوف کے متعلق ہے، آگے دونوں
جملہ شرطیہ ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے فقہی عبارات سے تین مثالیں بیان کی ہیں۔

مذکورہ اصول کی مثالیں فقہ و درایت سے: موالی کا حقیقی معنی اپنے آزاد کئے ہوئے، مجازی معنی آزاد کردہ غلاموں کے
آزاد کردہ غلام، مثلاً زید آزاد شخص نے اپنے مملوک عمرو کو آزاد کیا، پھر اللہ تعالیٰ نے عمرو کو وسعت دی اس کے مملوک ہوئے پھر
اس نے اپنے غلام بکر کو آزاد کیا تو زید کے لئے عمرو موالی ہے اور بکر موالی کا موالی ہے، یعنی زید کا حقیقی موالی عمرو ہے، زید کا
مجازی اور بالواسطہ موالی بکر ہے پھر زید نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے موالی و آزاد کردہ کو
اتنا مال دیدیا جائے تو یہ وصیت حقیقی معنی پر عمل کرتے ہوئے زید کے موالی عمرو کو ملے گی سوائے بکر کے اس لئے کہ جب حقیقی
معنی مراد لیا تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہوا۔

سیر کبیر کی مثال: اب جس کی جمع آباء ہے، اس کا حقیقی معنی باپ ہے، مجازی طور پر دلوا، نانا کو بھی کہا جاتا ہے، اسی طرح ام کا
حقیقی معنی ماں ہے دادی نانی پر بھی بولا جاتا ہے جب پہلا معنی مراد ہوگا تو دوسرا معنی ساقط ہوگا لہذا امید ان کارزار میں برسر پیکار

حرابی کافروں نے امن طلب کیا اور اس میں آباء یا امہات کا لفظ کہا تو دونوں صورتوں میں پہلا اور حقیقی معنی مراد ہوگا اگر مسلم کمانڈر نے امان دے دی تو صرف باپوں پر اور ماؤں پر یہ ثابت ہوگی دادے نانے اور دادیاں نانیاں اس میں شامل نہ ہوں گی ورنہ جمع بین الحقیقت والہما لازم آئیگا جو ممنوع ہے۔

سوال: سورۃ النساء کی آیت ۲۳ ”حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ“ ہی کی وجہ سے اس پر سوال کیا گیا ہے کہ وہاں حرمت نکاح کے حکم میں امہات و جدات سب شامل ہیں حالانکہ آپ کہتے ہیں حقیقی معنی مراد ہو تو دوسرا معنی ساقط ہوگا، یہاں تو دونوں معانی جمع ہیں؟

جواب ۱۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارت النص سے ثابت ہے اور جدہ کی حرمت جزئیت و بعضیت کی بناء پر دلالت النص سے ثابت ہے۔ جب دونوں کا حکم جدا جہت سے ثابت ہے تو جمع بین الحقیقت والہما لازم نہ ہوا۔

جواب ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ امہات سے مراد حقیقی اور مجازی معنی نہیں بلکہ امہات سے اصول مراد ہیں، پھر اصول امہات و جدات سب کو شامل ہے، تب بھی حقیقت و مجاز جمع نہ ہوئے بلکہ دونوں سے ہٹ کر اصول والا معنی مراد لیا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا: إِذَا أَوْصَىٰ لَا بَكَارٍ بَنَىٰ فَلَانٌ لَا تَدْخُلُ الْمَصَابَةُ بِالْفَجْورِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ أَوْصَىٰ لِبَنَىٰ فَلَانٌ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُو بَنِيهِ كَانَتْ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيهِ دُونَ بَنِيهِ قَالَ أَصْحَابُنَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكِحُ فَلَانَةً وَهِيَ أَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتَّىٰ لَوْ زَانَا بِهَا لَا يَحْنُثُ.

”اسی اصول پر ہم نے کہا: جب کسی نے وصیت کی بنی فلاں کی کنواری لڑکیوں کے لئے، اس وصیت کے حکم میں وہ لڑکی داخل نہ ہوگی جس سے نافرمانی سرزد ہوئی اور اگر وصیت کی فلاں کے بیٹوں کے لئے اس کے بیٹے اور پوتے ہیں تو وصیت بیٹوں کے حق میں نافذ ہوگی، سوائے پوتوں کے، ہمارے اصحاب احناف نے کہا: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں اجنبی عورت سے نکاح نہ کریگا یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی یہاں تک کہ اس نے اسی عورت سے زنا کیا جس سے عدم نکاح کی قسم اٹھائی تھی تو حائث نہ ہوگا“

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا متعلق مقدم ہے، ذالوصی اور لوالوصی دونوں شرطیہ جملے مقولہ ہیں، ولہ بنون و بنو بنیہ درمیان میں جملہ حالیہ ہے۔ قال اصحابنا کا مقولہ بھی جملہ شرطیہ ہے، وہی اجنبیہ جملہ حالیہ ہے۔

توضیح: تفریعات: اس عبارت میں مصنف مذکورہ اصول کی مثالوں کے بعد تین تفریعات ذکر کر رہے ہیں، پہلی تفریع یہ ہے کہ ایک وصیت کرنے والے نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کی باکرہ بیٹیوں کو ایک تہائی مال دیدیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقی باکرہ وہ ہے جس تک کسی کا ہاتھ نہ پہنچا ہو اور جس سے زنا سرزد ہو امام صاحب اسے بھی حقیقی باکرہ قرار دیتے ہیں، تاکہ اس کا معاملہ پوشیدہ رہے اور نکاح کی اجازت کے لئے حقیقی باکرہ کی طرح اس کا سکوت بھی معتبر ہے۔

صاحبین مصابہ بالزنا کو شبہ کہتے ہیں اور نکاح کی اجازت کے لئے اس کی صراحت اجازت ضروری ہے، اس کا سکوت اجازت شمار نہ ہوگا۔ لیکن یہ اختلاف اجازت کے متعلق ہے، وصیت کی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ مصابہ بالزنا کو وصیت سے حصہ نہ ملے گا کیونکہ حقیقہً باکرہ نہیں رہی ارتکاب زنا کی وجہ سے، یہ بھی یاد رہے کہ مصنفؒ نے ”المصابہ بالجور“ کہا ہے اگر کسی لڑکی کا پردہ بکارت کو دینے، حیض یا دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے زائل ہو تو وہ حقیقہً باکرہ ہے اور وصیت کے حکم میں داخل رہے گی کیونکہ اس کا پردہ بکارت زائل ہونا باکرہ ہونے کے منافی نہیں، مقصود اس کا اخراج ہے جس سے نافرمانی سرزد ہوگی دوسری تفریع: اگر کسی نے کسی کے بیٹوں کے لئے وصیت کی تو اس میں پوتے داخل نہ ہونگے، کیونکہ وہ حقیقہً ابن نہیں بلکہ بالواسطہ ہیں۔

تیسری تفریع: ایک شخص نے کسی اجنبی یعنی ایسی عورت کے لئے قسم اٹھائی جس سے اس کا نکاح ہو سکتا ہے کہ وہ اس عورت سے نکاح نہیں کریگا تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی، یعنی اگر عقد کر لیا تو قسم ٹوٹ جائیگی اور کفارہ لازم ہوگا اس لئے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہے، پھر قسم میں مذکور ”لا یتکح“ سے مجازی معنی عقد مراد لیا گیا تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہوگا تاکہ جمع بین الحقیقہ والمجاز لازم نہ آئے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس حالف نے اس مخلوفہ عورت سے منہ کالا کیا تو حادث نہ ہوگا اگرچہ مرتکب کبیرہ ہے، دلیل واضح ہے کہ قسم میں مجازی معنی عقد مراد لیا گیا ہے تو پھر حقیقی معنی مراد لے کر جمع نہ کریں گے امثال و تفریعات سے اصول واضح اور ذہن نشین ہو گیا اب دلیل سمجھ لیں۔

حقیقت و مجاز کے عدم اجتماع پر احناف کی دلیل: کسی لفظ میں یہ تو ہو سکتا ہے کہ اس کے دو یا کئی معنی ہوں۔ ایک حقیقی ایک مجازی، مثالیں ہم پڑھ چکے ہیں، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ بیک وقت ایک حالت میں دونوں معنی مراد ہوں اسی کو مصنف نے لاجتماع بیان کیا، اس کی تعلیل و دلیل یہ ہے کہ حقیقی معنی اپنے موضوع لہ معنی اور مقررہ محل میں ثابت و مستقر ہوتا ہے جس چیز کے مقابلے میں واضح نے وضع کیا وہ ثابت ہے جبکہ مجازی معنی اپنے مقررہ محل اور موضوع لہ سے متجاوز ہوتا ہے جیسا کہ تعریف و وجہ تسمیہ سے ظاہر ہے، احناف کہتے ہیں یہ محال ہے کہ ایک لفظ بیک وقت حالت واحدہ میں اپنے مستقر محل میں ثابت ہو اور متجاوز بھی ہو، یہ نہیں ہو سکتا، اس لئے حقیقت و مجاز مراد میں جمع نہیں ہو سکتے احتمال دونوں کا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک ہی کپڑا کسی شخص کے جسم پر ہو بیک وقت ملکیت و عاریتہ دونوں اعتبار سے درست ہو محال ہے، ملکیت ہو گیا پھر عاریت، اسی طرح یہاں بھی حقیقت ہو گیا مجاز یا کچھ اور جیسے آگے عموم مجاز کے عنوان سے ہم پڑھیں گے۔

حقیقت و مجاز کے امکان اجتماع پر شوافع کی دلیل: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا درست ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب ایک لفظ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو پھر مراد لینے میں کیا مانع ہے؟ جیسے ارشاد ہے ”ولا تنکحوا ما نکح ابائکم من النساء“ (نساء ۲۱) تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا۔ نکاح کا حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد دونوں مراد ہیں اور دونوں حرام ہیں تو یہاں حقیقی اور مجازی معنی کا اجتماع متحقق ہے۔

جواب: اس کا جواب نظر سے نہیں گذرانا تاہم میں آ رہا ہے کہ یہاں مجازی معنی مراد لے کر عقد کی حرمت تو اس سے ثابت ہو باقی وطی و زنا کی حرمت دیگر نصوص صریحہ وارودہ فی حرمت الزناء سے ثابت ہو تو بھی دونوں چیزوں کے حرام ہونے کے باوجود جمع بین الحقیقت والجاز نہ ہوگا۔

وَلَئِنْ قَالَ: إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ يَحْنُثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَعَلِّيًا أَوْ رَاكِبًا، وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنُثُ لَوْ كَانَتْ الدَّارُ مَلَكًا لِفُلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأَجْرَةٍ أَوْ عَارِيَةٍ، وَذَلِكَ جَمْعُ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: عَبْدُهُ خَرُّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَحْنُثُ.

”البتہ اگر کوئی (اعتراض کرتے ہوئے) کہے: جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا، وہ حانث ہوگا اگر اس گھر میں داخل ہوا ننگے پاؤں جوتے کے ساتھ یا سوار اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ ”سکونت اختیار نہ کریگا فلاں کے گھر میں“ قسم توڑ بیٹھے گا اگر وہ گھر فلاں کی ملکیت، اجارہ یا عاریت پر ہو اور یہ حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے اور اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا: ”اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے“ فلاں چاہے دن میں آئے یا رات میں وہ حانث ہوگا“

ترکیب و تحقیق: لام تاکید، ان شرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل سے ملکر قول، اذا شرطیہ، حلف فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے حالف، قائل فاعل جملہ شرطیہ، لایضیع فعل، ہو ضمیر فاعل، قدمہ مفعول، فی دار فلان متعلق، لایضیع فعل اپنے فاعل مفعول متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، محکف جملہ فعلیہ جزاء مقدم، لو شرطیہ، دخل فعل، ہو ضمیر ذوالحال، ہا ضمیر منصوب متصل راجع بسوئے دار مفعول فیہ، حافیا دونوں معطوفات سے ملکر حال، ذوالحال حال ملکر فاعل، جملہ فعلیہ شرطیہ، شرط اپنی جزاء مقدم سے ملکر ان کی جزاء، ان اپنی شرط و جزاء سے ملکر جملہ شرطیہ۔ واو عاطفہ یا استینافیہ، کذلک ظرف مستقر خبر مبتداء محذوف کی لو شرطیہ حلف ضمیر فاعل سے ملکر شرط، لایسکن دار فلان جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ محکف یہ بھی جزاء مقدم ہے، لو شرطیہ، کانت فعل ناقص، الدار اسم، ما مصدر، لفلان متعلق مصدر کے، ما متعلق سے ملکر خبر، کانت اسم و خبر سے ملکر جملہ معطوف علیہ، او عاطفہ، کانت فعل ناقص، ہسی ضمیر اسم، با جارہ، اجرۃ معطوف علیہ، او عاطفہ، عاریۃ معطوف، اجرۃ معطوف علیہ عاریۃ معطوف سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق کا یہ کے ہو کر خبر، کانت جملہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، شرط اپنی جزاء مقدم سے ملکر جملہ شرطیہ۔ ذلک جمع یہ جملہ اسمیہ ہے۔ کذلک مبتداء محذوف کی خبر، لو شرطیہ، قال فعل فاعل ملکر قول، عہدہ مبتداء، خبر، جملہ مقولہ، یوم مضاف مثل یوم یفتح الصدیقین صدقہم، یقدم فلان جملہ فعلیہ مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ ملکر مفعول فیہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، فا عاطفہ، قدم فعل، فلان فاعل، لیلہ اپنے معطوف سے ملکر مفعول فیہ قدم جملہ فعلیہ معطوف، قال اپنے معطوف سے ملکر شرط، محکف جملہ فعلیہ جزاء، جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے سابقہ اصول پر وارد کردہ تین اعتراضات ذکر کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ ”لایضع قدمہ فی دار فلان“ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا اس کا حقیقی معنی پاؤں رکھنا ہے اگر جوتے پہنے ہوں یا سوار ہو تو وضع قدم کا حقیقی معنی تحقق نہ ہوگا، حالانکہ احناف نے حکم بیان کیا ہے کہ خالی پاؤں جوتے کے ساتھ یا سوار کسی حالت میں فلاں کے گھر میں داخل ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی یہ تو حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے مزید براں یہ کہ دروازے سے باہر بیٹھے صرف قدم اندر رکھ لیے تو حائل نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض: ایک شخص نے قسم کھائی کہ ”لایسکن دار فلان“ فلاں کے گھر میں نہ رہے گا اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ گھر فلاں کی ملکیت ہو، حالانکہ آپ احناف نے کہا ہے وہ گھر فلاں کی ملکیت ہو کر ایہ کا ہو یا عاریتہ مانگا ہوا ہو تو بھی سکونت سے یہ حائل حائل ہوگا یہ تو حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے جسے پہلے آپ نے ممنوع قرار دیا ہے۔

تیسرا اعتراض: ایک مالک نے کہا: اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئیگا، لفظ یوم کا حقیقی معنی ہے دن کو آنا ہے حالانکہ آپ نے حکم لگایا ہے کہ فلاں دن رات کے کسی حصے میں آیا تو غلام آزاد ہو جائیگا، یہ بھی حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہوا۔

اعتراضات کا خلاصہ: یہ ہے کہ قدم، دار، یوم کے حقیقی معنی کے ساتھ مجازی معنی کو جمع کیا گیا ہے اور یہ عبارات کتب حنفیہ کی ہیں، حالانکہ اصول یہ بیان کیا ہے کہ ”ثم الحقيقة والمجاز لا يجتمعان“ جواب کل پڑھیں گے۔ ان شاء اللہ!

قُلْنَا: وَضَعَ الْقَدَمَ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ، وَالِدُّخُولُ لَا يَتَفَاوَتْ فِي الْفَصْلَيْنِ، وَدَارُ فَلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُونَةٍ لَهُ وَذَلِكَ لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مَلِكًا لَهُ أَوْ كَانَتْ بِأَجْرَةٍ لَهُ، وَالْيَوْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْقُدُومِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِأَنَّ الْيَوْمَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحَنْتُ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

ہم نے جواب میں کہا: وضع قدم تو دلالت عرفی کے حکم سے مجاز ہے دخول سے اور دخول متفاوت نہیں ہوتا دونوں صورتوں میں اور دار فلان مجاز ہے دار مسکونہ سے اور یہ متفاوت نہیں ہوتا چاہے ملکیت ہو، اجارہ (یا عاریت) اور آنے کے مسئلے میں لفظ یوم یہ عبارت ہے مطلق وقت سے اس لئے کہ یوم کی نسبت جب فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ یہ معروف ہے تو مذکورہ صورتوں میں قسم ٹوٹنا اس طریقے سے ہے نہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے۔

ترکیب و تحقیق: وضع القدم مرکب اضافی مبتداء، صار فعل ناقص، ہو ضمیر اسم، مجاز مصدر، عن الدخول متعلق اول، بحکم العرف متعلق ثانی، مجاز دونوں متعلقین سے ملکر صار کی خبر، جملہ فعلیہ مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر معطوف علیہ، والدخول جملہ حالیہ واو عاطفہ، دار فلان مبتداء، صار مجاز اجملہ، علیہ خبر، مبتداء خبر ملکر معطوف اول، واو عاطفہ، الیوم موصوف، فی مسألۃ القدوم متعلق المذکور محذوف کے،

الہد کو متعلق سے ملکر صفت، الیوم صفت سے ملکر مبتداء۔ عبارت مصدر، عن مطلق الوقت متعلق اول، لان الیوم جملہ بتاویل مفرد ہو کر متعلق ثانی، عبارت دونوں متعلقات سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر معطوف ثانی، وضع القدم معطوف علیہ دونوں معطوفات سے ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، لایمتد جملہ فعلیہ فعل نکرہ کی صفت ہے، مکما عرف جملہ فعلیہ موصول، صلہ مجرور متعلق یکون کے جوازا کی جزاء ہے۔ فکان میں فاقبہ ہے، الحث اسم، بہذا الطريق معطوف سے ملکر ظرف خبر ہے، لا عاطفہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے تینوں اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ مسائل میں قسم ٹوٹنے کا حکم تو وہی ہے جو ذکر ہوا، باقی رہا حقیقت و مجاز کا جمع ہونا تو اس کے لئے وضاحت سمجھ لیجئے کہ وضع قدم دار فلان یوم تینوں میں حقیقت و مجاز مراد لینے کے بجائے دلالت عربی سے ایسا معنی مراد لیا ہے جو تمام صورتوں کو شامل ہو وضع قدم تو دخول سے مجاز ہے عرف عام میں جب یہ لفظ کہا جاتا ہے تو مراد مقصود دخول ہی ہوتا ہے کہ میں تیرے گھر میں داخل نہ ہونگا، ظاہر ہے دخول تو برہنہ، پایادہ پا، سوار میں متفاوت نہیں، کسی صورت سے ہو دخول متحقق ہو جاتا ہے، جب ایسا ہے تو حث لازم آئیگا۔

اس طرح دار فلان سے مراد باعتبار عرف دار مسکوئہ ہے، جس میں رہائش پذیر ہو، اس میں کوئی فرق و تفاوت نہیں کہ ملکیت و اجارہ یا عاریت ہو مقصود رہائش والا گھر ہے، تیسرے جملے کو سمجھنے کے لئے تمہیداً یہ یاد رکھ لیں کہ کام دو قسم کے ہیں ۱۔ فعل تمتد وہ کام جس میں طویل وقت صرف ہو دیر لگے جیسے صوم، نوم، ۲۔ فعل غیر تمتد وہ کام جس میں زیادہ وقت صرف نہ ہو، آنا فانا، فی الفور ادا ہو جائے، جیسے دخول، خروج، ذباب، قدم، مہمان کی آمد کے انتظار میں گھنٹوں سر راہ کھڑے رہے! آئے تو چشم زدن میں اندر، تسلی لئے نظارہ بھی نہ ہو سکا، پھر معروف اصول ہے کہ لفظ یوم کی نسبت قسم ثانی فعل غیر تمتد کی طرف ہو تو پھر مطلق وقت مراد ہوتا ہے، دن کی تخصیص مراد نہیں رہتی، یہی صورت زیر بحث مسئلہ میں ہے ”یوم یقدم“ تو یوم کی اضافت فعل غیر تمتد قدم کی طرف ہے اس سے مراد مطلق وقت ہے اس لئے فلان شخص کسی وقت بھی آئیگا غلام آزاد، تو یہ قسم کا ٹوٹنا اس اعتبار سے ہے، حقیقت و مجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں، اس لئے سابقہ اصول اٹل اور مسلم ہے اور کامیابی کی ستم ہے۔

یوم شرعی: یوم شرعی صبح صادق و انتہاء سحر سے غروب آفتاب اور وقت افطار تک ہے۔

یوم عرفی: طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ہے۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَدِّرَةٌ، وَمَهْجُورَةٌ، وَمُسْتَعْمَلَةٌ، وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالِاتِّفَاقِ، وَنَظِيرُ الْمُتَعَدِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْقَدْرِ، فَإِنْ أَكَلَ الشَّجَرَةَ، وَالْقَدْرَ مُتَعَدِّرٌ فَيُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَحُلُّ فِي الْقَدْرِ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقَدْرِ بِنَوْعٍ تَكْلُفٍ لَا يَحْثُ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْبَيْرِ يُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى الْإِغْتِرَافِ حَتَّى لَوْ قَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكْلُفٍ لَا يَحْثُ بِالِاتِّفَاقِ.

”پھر حقیقت تین قسم ہے مشکل، متروک، معمول، پہلی دو قسموں میں تو بالاتفاق مجاز کی طرف حکم پھیرا جائیگا،

حقیقت معذرہ (دشوار) کی مثال: جب کوئی شخص قسم اٹھائے کہ اس درخت یا اس ہانڈی سے نہ کھائیگا، سو یقیناً عین درخت یا عین قدر کھانا تو مشکل ہے تو اسے درخت کے پھل اور ہانڈی میں حلوں کی ہوئی محفوظ و موجود چیز کی طرف پھیرا جائیگا، حتیٰ کہ اگر کسی قسم اٹھانے والے نے تکلف سے درخت کی لکڑی یا ہانڈی کا ٹکڑا توڑ کر کھالیا تو حادثہ نہ ہوگا، اسی اصول پر ہم نے کہا: جب کسی نے قسم اٹھائی کہ اس کنویں سے نہ پیئے گا، اسے چلو بھر کر پینے کی طرف پھیرا جائے گا یہاں تک کہ اگر ہم نے فرض کیا کہ اس نے کچھ مشقت سے منہ لگا کر پی لیا تو بالاتفاق حادثہ نہ ہوگا۔

ترکیب و تحقیق: ثم عاطفہ برائے تراخی، الحقیقۃ مبتداء، انواع ثلاث مرکب توصیفی خبر، جملہ اسمیہ، معذرہ۔۔۔۔۔ یہ تینوں بدل، مبتداء، خبر مفعول بن سکتے ہیں کما ہوا المشہور فی الجمل انفسیریۃ فی التفسیرین الاولین یصار کا متعلق مقدم ہے، نائب فاعل و متعلقین سے ملکر جملہ فعلیہ، نظیر المعذرة مبتداء، اذا سے جملہ شرطیہ اس کی خبر ہے، من ہذا القدر کا عطف من ہذا الشجرة پر ہے فان جزا ہے القدر کا، عطف الشجرة مضاف الیہ پر ہے مرکب اضافی ان کا اسم، معذرہ خبر، فیصرف سے الگ جملہ ہے، اس کا فاعل ذلک ہے ماسئل موصول صلب ملکر مجرور الی ثمرۃ الشجرة پر معطوف ہے، لواء کی جزاء لا یحکث ہے، جملہ شرطیہ حتی کا مدخول کہ حتی کبھی جملوں پر داخل ہو سکتا ہے علیٰ ہذا متعلق مقدم، جملہ شرطیہ مفعول، حتی لو فرضنا۔۔۔۔۔ لواء کی مثل ہے لا یحکث دونوں لو کی جزاء ہے۔

توضیح: حقیقت و مجاز کی تعریف و اصول کے بعد اب حقیقت کی اقسام و احکام کا ذکر ہے اس عبارت میں تین اقسام، پہلی دو قسموں کا حکم، معذرۃ کی مثال اور اس پر تفریع، چار چیزوں کا ذکر ہے۔

حقیقت کی تین اقسام: ۱۔ حقیقت معذرة معذرة باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے دشوار، مشکل، معذرة وہ حقیقت ہے جس تک مشقت و دشواری کے بغیر نہ پہنچ سکیں، حقیقی معنی تک پہنچنے میں مشکل میں ڈالنے والی جیسے لایاکل من ہذا الشجرة او من ہذا القدر درخت و ہانڈی کو کھانا معذرو مشکل ہے اگرچہ ممکن ہے۔

۲۔ **حقیقت مجبوره:** یہ جبر سے اسم مفعول ہے، ای متر و کتہ چھوڑی ہوئی، حقیقت مجبوره وہ ہے جس پر عام لوگوں نے عمل چھوڑ دیا ہو اگرچہ اس تک پہنچنا آسان ہو جیسے ’لا یضع قدمہ فی دار فلان‘ اس کا حقیقی معنی پیر رکھنا عرفاً چھوڑ دیا گیا ہے، اس سے مراد مطلق دخول ہوتا ہے، اسی طرح توکیل بالخصومة جھگڑنے کے لئے وکیل بنانا اور اسے مطلق جواب پر محمول کرنا یہ بھی حقیقت مجبوره کی مثال ہے۔

حکم: صاحب کتاب نے ان دونوں کا ایک حکم بیان کیا ہے کہ ان میں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہے۔

۳۔ **حقیقت مستعملہ:** یہ بھی اسم مفعول کا صیغہ ہے معمول بہا زری عمل، قابل عمل، وہ حقیقت جس پر عمل ممکن و آسان ہو اور عرفاً اس پر عمل نہ چھوڑا گیا ہو، جیسے لایاکل من ہذا المحطۃ اس گندم سے نہ کھائیگا، گندم کا کھانا معمول ہے عند الکمل متر و ک نہیں، اگرچہ اکثری عادت گندم سے حاصل شدہ آٹا روٹی کے استعمال کی ہے لیکن حقیقت مستعملہ کی مثال ہو سکتی ہے۔

فَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارِفٌ، فَالْحَقِيقَةُ أُولَىٰ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ
أُولَىٰ مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَىٰ عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتَّىٰ لَوْ أَكَلَ
مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنُثُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيقِ
عُمُومِ الْمَجَازِ فَيَحْنُثُ بِأَكْلِهَا وَيَأْكُلِ الْخُبْزَ الْحَاصِلَ مِنْهَا، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ
الْفَرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ الشَّرْبِ مِنْهَا كَرَعًا عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا إِلَىٰ الْمَجَازِ الْمُتَعَارِفِ وَهُوَ شَرْبُ
مَاءِهَا بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ

”اوداگر حقیقت معمول بہا ہو تو اس کے حکم میں تفصیل ہے، اگر اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف حقیقت ہی اولیٰ اور راجح ہوگی اور اگر اس حقیقت مستعملہ کے لئے مجاز متعارف ہو تو پھر امام ابو حنفیہؒ کے نزدیک حقیقت ہی اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل راجح ہوگا، اس کی مثال ”اگر کسی حالف نے قسم اٹھائی کہ اس گیبوں سے نہ کھایا گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین حطہ کی طرف پھیرے گی حتیٰ کہ اگر اس گندم سے حاصل شدہ روٹی کھائی تو امام صاحب کے نزدیک نہ ہوگا کیونکہ حطہ تو نہیں کھائی اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم پھیرے گی اس چیز کی طرف جس پر گندم مشتمل ہو عموم مجاز کے طور پر ان کے نزدیک عین حطہ یا اس سے حاصل شدہ روٹی کھانے سے حائث ہوگا، اسی اختلاف کے مطابق حکم ہوگا اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ نہر فرات سے نہ پئے گا، امام صاحب کے نزدیک یہ قسم اس سے منہ لگا کر پینے کی طرف پھیری جائے گی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف اور وہ اس کا پانی پینا ہے بھلے جس طرح ہو“

ترکیب و تحقیق: کانت فعل ناقص اپنے اسم و خبر سے ملکر شرط، فان لم یکن ----۔۔۔۔۔ جملہ شرطیہ اس کی جزاء ہے، فالحقیقۃ ----۔۔۔۔۔ جملہ اسمیہ لم یکن کی جزاء ہے، وان کان سے الگ جملہ شرطیہ لم یکن کی طرح، لہذا کان کی خبر مقدم ہے، فا جزائیہ، الحقیقۃ جملہ اسمیہ معطوف علیہ عندہما اولیٰ کا مفعول مقدم ہے، العمل متعلق سے ملکر مبتداء، اولیٰ مفعول سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر جزاء، شرط جزاء جملہ شرطیہ۔ مثلاً مبتداء، لو حلف جملہ شرطیہ خبر، عندہما یصرف کا مفعول فیہ مقدم ہے، کذا مبتداء محذوف العمل یا الحکم کی خبر ہے، عندہما کا عطف عندہ پر اور الیٰ الحجاز المتعارف کا عطف الیٰ الشرب پر ہے، ایک حرف عطف کے ساتھ دو دو معطوفات پہلے بھی گذر چکے ہیں، گویا عبارت وی یصرف عندہما الیٰ الحجاز المتعارف ہوئی، و هو شرب جملہ اسمیہ ہے، کان تامہ ضمیر اسم سے ملکر طریق نکرہ کی صفت ہے، باقی شرب ----۔۔۔۔۔ مصدر کے متعلق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حقیقت کی تیسری قسم کے حکم کے تفصیل و تمثیل ذکر کی ہے۔ پہلی دو قسموں کا حکم اتفاق ہے مگر اس کے حکم میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے جس کی بنیاد حقیقت مستعملہ اور اس کے مجاز کی کیفیت و حیثیت ہے، درحقیقت حقیقت مستعملہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حقیقت معمول بہا ہو اور اس کا مجاز متعارف نہ ہو۔ ۲۔ حقیقت معمول

بہا ہو اور مجاز بھی متعارف ہو۔ پہلی قسم کا حکم تو یہاں بھی اتفاقی ہے کہ حقیقت پر عمل رائج ہوگا کیونکہ مجاز معروف و متعارف نہیں، ہاں اگر مجاز متعارف ہو تو پھر اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک مجاز متعارف کے باوجود حقیقت پر عمل و محمول کرنا رائج ہے، صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طور پر ایسا معنی مراد لینا رائج ہوگا جو حقیقت و مجاز دونوں کو شامل ہو باختلاف اقوال و مثالیں مذکور ہیں۔

مثال اول: ایک شخص نے قسم حائے ”ایاکل من بذہ الحطہ“ یہ گندم نہ کھائیگا۔ خط کا حقیقی معنی معمول و مستعمل اور معتاد ہے کہ لوگ گندم بھون کر ابال کر کھاتے ہیں اور مجاز متعارف ہے کہ آنے کی روٹی کھاتے ہیں، اب یہ قسم کس پر محمول ہوگی؟ امام صاحب کے اصول و قول کے مطابق عین گندم پر محمول ہوگی روٹی کھانے سے حادث نہ ہوگا، صاحبین کے قول میں عموم مجاز کے طور پر اس پر محمول ہوگی جس پر گندم مشتمل ہو ظاہر ہے دانے، آٹا، روٹی سب پر مشتمل ہے، اس لئے دانے روٹی میں سے جو بھی کھالیا حادث ہوگا۔

مثال ثانی: ایک شخص نے قسم اٹھائی ”لایشرب من الفرات“ نہر فرات سے نہ پئے گا اس کا حقیقی معنی منہ لگا کر پینا مستعمل ہے کہ چرواہے مسافر وغیرہ منہ لگا کر پیتے ہیں اور مجاز بھی متعارف ہے کہ برتن بھر کر یا چلو سے پیتے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک یہاں بھی قسم حقیقہ منہ لگا کر پینے پر محمول ہوگی برتن سے لے کر پینے سے حادث نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک مطلقاً پینا مراد ہے کہ، منہ لگا کر چلو سے یا برتن سے جس طرح بھی فرات کا پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صرف دانے کھانے اور منہ لگا کر پینے سے قسم ٹوٹے گی باقی صورتوں میں نہیں، صاحبین کے نزدیک مطلقاً کسی صورت کھانے پینے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کہتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور نائب و خلیفہ کی طرف التفات و رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اصل و حقیقت پر عمل معذور و ناممکن ہو، جب حقیقت پر عمل ممکن و معمول ہے تو مجاز بھلے متعارف ہو ضرورت نہیں۔

صاحبین کی دلیل: یہ کہتے ہیں کہ ایسا معنی مراد لینا جس کے تحت حقیقت و مجاز دونوں ہوں اولیٰ ہے تاکہ دونوں کو شامل ہو کسی کا ترک نہ ہو ظاہر ہے کلام سے مقصود معنی ہی ہوتے ہیں تو ایسا معنی مراد لینا اولیٰ ہے جو دونوں کو شامل و عام ہو۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ، وَعِنْدَهُمَا خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ، حَتَّىٰ لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِلَّا صَارَ الْكَلَامُ لَفَوًّا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ: هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ، وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّىٰ يَعْتَقَ الْعَبْدُ.

پھر مجاز امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت کا نائب و خلیفہ ہے تلفظ کے حق میں اور صاحبین کے نزدیک حقیقت کا

اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی بیٹا ہونا ممکن نہیں اس لئے کہ مولیٰ کی عمر کم ہے غلام عمر میں بڑا ہے جب بیٹا ہونا حقیقی معنی مراد لینا ممتنع اور ناممکن ہے تو کلام لغو اس سے کوئی حکم و مسئلہ ثابت نہ ہوگا امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ یہ جملہ خبریہ صحیح التركیب اور صحیح المعنی ہے تلفظ و تکلم میں مرکب تام اور مرکب مفید ہے ناقص نہیں، پھر ایک عاقل بالغ کا کلام ہے اسے لغو قرار دینا لغو ہے ممکنہ طور پر اس جملہ کا صحیح مطلب تلاش کرتے ہیں تاکہ ایک عاقل بالغ کا کلام لغو نہ ہو، پھر ہم نے دیکھا کہ اس کا حقیقی معنی غلام کی عمر زیادہ ہونے کی وجہ سے یہاں مراد نہیں ہو سکتا ہے تو اس کے خلیفہ مجازی معنی پر غور کریں تاکہ کلام کا مفہوم نکل آئے ہذا بنی بول کر بنوت مراد لینا یہ ملزوم ہے اور اس سے حریت و آزادی مراد لینا لازم ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ملزوم بیٹا بول کر ملزوم آزادی مراد لینا مجاز ہے تو ہم نے کہا یہاں حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں تو مجازی معنی آزادی مراد لینا ہو سکتا ہے اس لئے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی مراد لیا اب مذکورہ مثال کا حکم یہ ہو کہ وہ غلام آزاد ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجازی معنی مراد ہو کر غلام کی آزادی ثابت ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا بِخُرُجِ الْحُكْمِ فِي قَوْلِهِ: لَهُ عَلَىٰ أَلْفٍ أَوْ عَلَىٰ هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهُ: عَبْدِي أَوْ حِمَارِي حُرٌّ.

”اور اسی اختلاف و اصول پر نکالا جائے گا حکم اس کے قول اس کے لئے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے اور اس کا قول: ”میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔“

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا متعلق مقدم، الحکم نائب فاعل، فی قولہ معطوف علیہ، معطوف قول مقولہ ملکر متعلق جملہ فعلیہ خبریہ۔
توضیح: تفریع و علیٰ ہذا سے تفریع و مثالیں مذکور ہیں کسی نے اقرار کیا اور کہا کہ اس شخص کے لئے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے دوسری صورت یہ ہے کہ کہا ”میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے“ صاحبین کے اصول کے مطابق یہ کلام لغو ہوگا لاسمحالہ الحقیقہ کیونکہ حقیقی معنی دیوار پر ہزار کا واجب ہونا دوسری مثال میں گدھے کو آزاد کہنا محال ہے اس لئے کلام لغو ہے۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہو تو صحیح جملے کے مجازی معنی کی طرف رجوع ہوتا ہے، اس لئے کلام کو لغو ہونے سے بچاتے ہوئے اوکو واؤ کے معنی پر محمول کرتے ہوئے پہلی مثال میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار واجب ہوگا اور دوسری مثال میں غلام آزاد ہوگا اس طرح اوکو واؤ کے معنی میں کر کے مجازی معنی کے لحاظ سے کلام درست ہوگی۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: هَذِهِ ابْنَتِي وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ، وَلَا يُجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءَ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرَىٰ سِنًا مِنْهُ أَوْ كِبْرَىٰ، لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهِ، هُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِعَارَةٌ مَعَ وُجُودِ التَّنَافِي بِخِلَافِ قَوْلِهِ: هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تَنَافِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلَّابِ بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهُ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ.

”اور اس پر یہ اعتراض لازم نہیں جب کہا شوہر نے اپنی بیوی سے: یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس (بیوی) کا نسب مشہور ہے اس کے علاوہ سے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور نہ ہی اس کو طلاق سے مجاز بنایا جائے گا برابر ہے کہ عورت عمر میں اس کہنے والے سے چھوٹی ہو یا بڑی۔ اس لئے کہ اس لفظ کا معنی صحیح قرار پائے تو نکاح کے منافی ہوگا (جب نکاح کے منافی ہو) تو اس کے حکم طلاق کے منافی ہوگا اور دونوں کے درمیان منافات کی صورت میں مجاز مراد نہیں ہوتا، بخلاف سابقہ مثال میں مذکور اس کے قول کے، اس لئے تحقیق بیٹا ہونا باپ کے لئے ملکیت ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ ملکیت ثابت ہوگی پھر وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

ترکیب و تحقیق: لایزم کا فاعل ہو ضمیر راجع بسوئے اعتراض وارد، اپنے فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ اذ اشراطہ، قال لامریتہ قول مقولہ ملکر شرط، ولہا نسب جملہ حالیہ لاتحرم، لاتجعل دونوں معطوف ملکر جزاء سواء مبتداء کانت جملہ فعلیہ اس کی خبر، لان کانت کے متعلق ہوگا لو صح شرط و جزاء سے ملکر حرف مشبہ بالفعل کی خبر فیکون جملہ فعلیہ، بحکم منافی اس فاعل کے متعلق ہوگا، لانفی جنس استعارہ اسم مع وجود خبر بخلاف قول مقولہ مرکب اضافی مجرور متعلق التانی مصدر کے، فان الگ جملہ لاتانی جملہ فعلیہ معطوف سے ملکر مشبہ بالفعل کی خبر ثم یتعلق جملہ فعلیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف امام صاحب کے قول پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ایک مثال پیش کر کے اعتراض کیا گیا ہے کسی شوہر نے اپنی بیوی کے بارے میں کہا یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس کا نسب معروف ہے اور یہ قائل بھی اپنے سسرال کو جانتا ہے اب ظاہر ہے کہ اس کا حقیقی معنی محال ہے کہ ایک معروف النسب عورت اور وہ بھی بیوی بیٹی کیسے ہو سکتی ہے؟ صاحبین تو اسے لغو قرار دیں گے، ان کے قول پر تو کوئی اعتراض نہیں، ہاں امام صاحب عاقل، بالغ کے کلام کو لغو قرار دینے سے بچاتے ہیں۔ تو یہاں بھی ان کے اصول کے مطابق حقیقی معنی بیٹی ہونا ممکن نہیں تو مجازی معنی آزادی و طلاق مراد لے لیں کہ وہ اس کے نکاح سے آزاد ہوگئی، حالانکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ عورت ”ہذہ انبتی“ کہنے والے شوہر پر حرام نہ ہوگی اور نہ ہی مطلقہ ہوگی سابقہ اصول کے مطابق یہاں مجازی معنی مراد ہونا چاہیے، کیوں نہیں؟

جواب: لان ہذا اللفظ۔۔۔۔۔ میں وجہ فرق مذکور ہے اور دونوں جملے لفظاً اگرچہ قریب قریب ہیں لیکن مفہوماً و مقصوداً دونوں کے درمیان بون بعید ہے جسے عمیق النظر امام وقت نے بھانپ کر یہاں حکم بدل دیا اب جواب وجہ فرق سمجھئے حکم تو واضح ہے کہ یہ کہنے سے معروف النسب بیوی مطلقہ نہ ہوگی بھلے اس کی عمر چھوٹی ہو یا بڑی، باقی رہی بات مجازی معنی مراد نہ لینے کی وجہ تو اس کے لئے عرض ہے کہ دراصل یہاں حقیقی معنی کی طرح مجازی معنی بھی ممکن نہیں اس لئے کہ مجازی معنی طلاق مراد لینے کے لئے پہلے وجود نکاح ضروری ہوتا ہے کیونکہ طلاق منکوحہ کو دی جاتی ہے اور طلاق مجازی طور پر مراد لیں گے ”ہذہ انبتی“ سے حالانکہ بیٹی ہونا تو نکاح کے منافی ہے تو مجازی کی طرف کیسے جائیں؟ ”ہذہ انبتی“ سے ثابت کریں طلاق اور طلاق کے لئے ضروری ہے نکاح حالانکہ بیٹی ہونا اس نکاح کے منافی ہے جو طلاق کے لئے ضروری ہے، اب بات واضح ہوئی کہ یہاں ہذہ انبتی سے طلاق

والاجازی معنی بھی ممکن نہیں۔ باقی رہا ہذا ابی کے ظاہر پر قیاس کرنا تو یہ باطل ہے اس لئے کہ وہاں ہم نے ثابت کیا ہذا ابی سے حریت کو اور بنوت و حریت کے درمیان منافات نہیں جیسے بنوت و نکاح کے درمیان منافات ہے اس لئے کہ ایک باپ اپنے غلام بیٹے کا مالک ہو سکتا ہے اگر کسی کا بیٹا غلام ہو تو اسے خرید سکتا ہے ہاں خریدنے اور ملکیت آتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا تو ملکیت کے بعد آزادی متحقق ہوگی، اس لئے وہاں مجازی معنی مراد لینا درست تھا اور یہاں سوال میں مذکورہ جملے میں نہیں و بینہما فرق بین وجواب قیم۔

تمرینی سوالات: ۱۔ حقیقت کی تعریف، وجہ تسمیہ اور کتنی اقسام ہیں؟

۲۔ لما رید الوقاع من آية الملازمة سقط اعتبار ارادة المس باليد میں کیا بیان ہے؟

۳۔ ولئن قال اذا حلف لا يضيع قدمه..... میں مذکورہ تین سوالات وجوابات کیا ہیں؟

۴۔ ولا يلزم على هذا اذا قال لامرأته الخ میں مذکور اعتراض وجواب کیا ہے؟

۵۔ وفي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق کی ترکیب کیا ہے؟

۵۔ فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ پانچویں فصل استعارہ کی پہچان کے بیان میں

اعْلَمْ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَرِّدَةٌ بِطَرَفَيْنِ، أَحَدُهُمَا لَوْجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ، وَالثَّانِي لَوْجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنِ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ، فَالْأَوَّلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِحَّةَ الْإِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِي يُوجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ.

”جان لیجئے بلاشبہ شرعی احکام میں استعارہ دو طریقوں سے رائج ہے ان میں سے پہلا علت و حکم کے درمیان ربط و اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان ربط و اتصال کے وجود کی وجہ سے، سو ان میں سے پہلی قسم دونوں طرف سے استعارے کی صحت کو ثابت کرتی ہے اور دوسری دو میں سے ایک طرف سے استعارے کی صحت ثابت کرتی ہے یہ اصل کا استعارہ و مجاز ہے فرع کے لئے“

ترکیب و تحقیق: اعلم فعل بافاعل، ان حرف مشبہ بالفعل، الاستعارہ مصدر متعلق سے ملکر اسم مطرودہ اسم فاعل متعلق سے ملکر خبر، بتاویل مفرد ہو کر مفعول جملہ فعلیہ انشائیہ، احدهما مبتداء، لوجود۔۔۔ طرف مستقر خبر، الثانی مبتداء، لوجود ظرف مستقر خبر فالاول والثانی یہ مبتداء ہیں ان کی خبر جملہ فعلیہ ہیں ہو جملہ اسمیہ ہے۔

توضیح: حقیقت و مجاز کے بعد اب مصنف ان کے مابین علاقہ و مناسبت اور سبب اتصال کو بیان کر رہے ہیں کہ استعارہ و مجاز کہاں کس طرح درست ہوگا اور اس کی صحت و ثبوت کی وجہ کیا ہے۔

استعارہ کی تعریف: یہ عاریۃ سے استعمال کا مصدر ہے مثل استقامۃ بمعنی مانگنا استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له

یقال له الاستعارة فإطلاق الاستعارة على هذا الاستعمال باعتبار اللغة كان اللفظ استعير من معناه الحقيقي واعطى للمعنى المجازى“ اس عبارت سے تعریف ووجہ تسمیہ دونوں ثابت ہوئے۔ استعارہ کہتے ہیں ایک لفظ حقیقی معنی سے لے کر کسی علاقہ و مناسبت کی وجہ سے مجازی معنی میں استعمال کرنا، اسے استعارہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مانگا جاتا ہے یہی معنی عاریتہ کا ہے اس پر مزید کلام نور الانوار و مختصر المعانی کی مباحث میں ہی موزوں ہے یہاں ”آب ندیدہ جامہ کشیدہ“ کا مصداق ہے۔ (اگر التفات و اشتیاق ہے تو حاشیہ خمسہ پر حواس خمسہ مرکوز کیجئے!)

استعارہ و مجازی اقسام: اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اتصال مجاز صوری ۲۔ مجاز معنوی۔

مجاز صوری: مختصر اس کا مفہوم یہ ہے کہ حقیقی معنی اور مجازی معنی کے درمیان صورت میں اتصال و مناسبت اور ملاپ ہو، جیسے السماء کا حقیقی معنی آسمان ہے اور بادل کے لئے بھی بولا جاتا ہے ارشاد ہے اوکصب من السماء (البقرہ ۱۹) یا جیسے بارش بادل سے، یہاں السماء سے مراد بادل ہیں، یہاں صورتہ علویں حقیقی معنی آسمان اور مجازی معنی بادل مجاز و متصل ہیں۔

مجاز معنوی: اس کا مفہوم یہ ہے کہ مجازی معنی حقیقی معنی کے کسی معنوی جزء اور صفت میں مشابہ و مماثل ہو یا یوں کہہ لیں کہ دونوں میں قدرے مشترک کوئی معنی ہو، جیسے ”اسد“ بول کر ”رجل شجاع“ بہادر مرد مراد لینا ان دونوں میں مشترک معنی شجاعت و بہادری ہے، اسی طرح حمار کہہ کر رجل غبی کند ذہن مراد لینا یہاں مشترک معنی غباوت ہے۔

حقیقت و مجاز کے درمیان مناسبات کی تعداد: اہل اصول کے نزدیک لفظ استعارہ و مجاز مترادف و ہم معنی ہیں، جبکہ اہل بیان کے نزدیک مترادف نہیں بلکہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے، پھر حقیقت و مجاز کے درمیان جو ربط، اتصال، علاقہ مناسبت کا ہونا ضروری ہے وہ صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے ہو سکتا ہے جیسے اوپر دونوں کی تعریف و مثال گذری، باقی رہی یہ بات کہ حقیقت و مجاز کے درمیان علاقوں اور مناسبتوں کی تعداد کیا ہے اس میں اقوال مختلف ہیں، بعض نے پچیس (۲۵) بعض نے بارہ (۱۲) بعض نے چار (۴) اور بعض نے دو (۲) بیان کئے ہیں۔ ایک مشابہہ دوسرا مجاورۃ، پھر تشبیہ و مشابہت کا علاقہ ہو تو استعارہ ہے اس کی چار قسمیں ہیں ۱۔ مصرحہ ۲۔ مکنیہ ۳۔ تخیلیہ ۴۔ ترشیحیہ اگر مجاورت کا علاقہ ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں، اہل اصول کے نزدیک استعارہ و مجاز مترادف ہیں اس لئے مصنف نے استعارہ کا عنوان دے کر مجاز کے دو طریقے بیان کئے ہیں۔

علت کی تعریف: شرعی طور پر علت کہتے ہیں ”وہ چیز جو کسی مطلوب و مقصود حکم کے لئے وضع کی گئی ہو“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حکم متصور ہوگا تو علت مشروع ہوگی حکم متصور نہ ہوگا تو علت مشروع نہ ہوگی۔ بس علت کی طرف حکم کا وجود و وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں علت کی وجہ سے حکم پایا جاتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے مزید یہ بھی یاد رہے کہ علت و حکم کے درمیان کوئی امر اور ربط نہیں ہوتا جو حکم تک پہنچنے کا سبب ہو، جیسے نکاح ملک متعہ یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے علت ہے اسی نکاح سے وجود (جواز) حاصل ہوتا ہے اور بیوی پر اپنے آپ کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اتنا ضرور یاد رکھیں کہ علت و حکم اور علت و معلول کے درمیان کوئی چیز نہیں ہوتی جس کی طرف حکم منسوب ہو، اور وجود و وجوب دو چیزیں ہوتی ہیں۔

سبب کی تعریف: سبب کہتے ہیں جو ”مفطی الی الحکم“ یعنی حکم تک پہنچانے والا۔ حکم اور اس کے درمیان کوئی ایسا امر ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو، علت کی طرح شروع نہ ہو اور نہ ہی حکم کا وجود و وجوب ہو، جیسے شراء (خریدنا) ملک متعہ کے لئے سبب ہے علت نہیں شراء ملک متعہ کی طرف مفطی ہے لیکن شراء سے ملک متعہ کا وجود ہوتا ہے نہ وجوب بسا اوقات خریدنا متحقق ہوتا ہے لیکن مشتری کے لئے ملک متعہ کا وجود ہی نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو شراء متحقق ہوا لیکن ملک متعہ حاصل نہ ہوگا، کبھی شراء سے ملک متعہ حاصل ہو بھی جاتا ہے لیکن محض شراء سے نہیں بلکہ شراء کی وجہ سے ملک رقبہ حاصل ہوتا ہے پھر ملک رقبہ یعنی باندی پر ملکیت کے ثبوت کی وجہ سے ملک متعہ حاصل ہو جاتا ہے شراء اور ملک متعہ کے درمیان ملک رقبہ ہے مثلاً کسی اجنبی باندی کو خریدنے سے ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ حاصل ہو جاتا ہے۔ نکاح ملک متعہ کے لئے علت ہے اور شراء ملک متعہ کے لئے سبب ہے لیکن شراء مطلقاً ملک کے لئے علت ہے۔

تطبیق کلام: مصنفؒ نے یہی کہا ہے کہ پہلی قسم علت و معلول کے درمیان مجاز دونوں طرف سے ہوگا، علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے، یعنی ملک بول کر شراء مراد لیں یا شراء بول کر ملک مراد لیں دونوں طرح درست ہے، دوسری قسم سبب و حکم میں ایک طرف سے مجاز و استعارہ درست ہے دوسری طرف سے نہیں، یعنی تحریر بول کر طلاق مراد لینا درست ہے لیکن نکاح بول کر تحریر و آزادی مراد لینا درست نہیں۔ یہی حکم سے سبب مراد لینا ”استعارۃ الاصل للفرع“ کہلاتا ہے یاد رہے کہ بین السبب المحض سے اشارہ کیا کہ کبھی لفظ سبب علت پر بھی بولا جاتا ہے، یہاں سبب محض مراد ہے، علت کے معنی میں استعمال ہوگا تو حکم قسم اول جیسا ہوگا یوں کہا جاتا ہے ”شراء ملک کا سبب ہے“ حالانکہ یہاں سبب علت کے معنی میں ہے اس لئے کہ شراء مطلقاً ملک کے لئے علت ہے اور ملک متعہ کے لئے سبب ہے۔ خوب سمجھ لیجئے!

مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا إِذَا قَالَ: إِنَّ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ، فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ، ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْآخَرَ لَمْ يُعْتَقْ إِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِي مِلْكِهِ كُلِّ الْعَبْدِ، وَلَوْ قَالَ: إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتُ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ عَتَقَ النِّصْفَ الثَّانِي، وَلَوْ عَنِيَ بِالْمَلِكِ الشِّرَاءُ أَوْ بِالشِّرَاءِ الْمَلِكُ صَحَّتْ نَيْتُهُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْإِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ فِيمَا يَكُونُ تَخْفِيفًا فِي حَقِّهِ لَا يُصَدَّقُ فِي حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التَّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ.

”پہلی قسم (علت و معلول کے درمیان استعارہ) کی مثال جب ایک شخص نے کہا ”اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے“ سو وہ مالک ہوا آدھے غلام کا پھر اسے بیچ دیا، پھر مالک ہوا دیگر باقی آدھے کا تو وہ آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں بیک وقت نہیں آیا، (دوسری صورت) اگر اس نے کہا ”اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے“ پھر اس نے آدھا غلام خریدا پھر دوسرا (باقی) آدھا خریدا تو دوسرا نصف آزاد ہوگا، اس نے

ملک سے شراء يا شراء سے ملک مراد لیا تو مجازی طور پر اس کی نیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ شراء مطلق ملک کے لئے علت ہے اور ملک اس کا حکم (اور معلول ہے) سو علت و معلول میں جانین سے مجاز مراد لینا عام ہے، مگر اس صورت میں کے قائل کے حق میں آسانی ہو تو خاص طور پر عدالتی فیصلے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی لالچ کی تہمت کی وجہ سے نہ مجاز کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے“

ترکیب و تحقیق: مثال الاول مبتدا، فی جار موصولہ، اذ شرطیہ قال فعل بافاعل قول، ان ملکک۔۔۔۔۔ جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر اذا کی شرط، فا جزائیہ معطوف علیہ، ملک۔۔۔۔۔ باعہ۔۔۔۔۔ ملک النصف الآخر تینوں فعل ماضی والے جملے معطوف، قال معطوفات سے ملکر اذا کی شرط، لم یلتحق۔۔۔۔۔ اس کی جزء ہے لم یجتمع۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ، اذ ظرفیہ کا مضاف الیہ ہو کر مفعول فیہ ہے، پھر جملہ شرطیہ موصولہ کا صلہ، موصول صلہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ شرطیہ، ولو قال۔۔۔۔۔ یہ بھی سابقہ جملے کی طرح مقولہ و معطوفات سے ملکر شرط، عتق النصف الثانی جزء، جملہ شرطیہ جزائیہ، ولو شرطیہ، عنی فعل، ہو ضمیر فاعل، بالملک معطوف علیہ اول، الشراء معطوف علیہ ثانی، واو عاطفہ، بالشراء معطوف اول، الملک معطوف ثانی، بالملک معطوف اول سے ملکر متعلق، الشراء معطوف ثانی سے ملکر مفعول، صحت۔۔۔۔۔ جزء لان بتاویل مفرد متعلق صحت کے، الملک کا عطف الشراء پر، اور حکمہ کا عطف علۃ پر، نعمت سے الگ جملہ ہے، الا لغو ہے انه۔۔۔۔۔ فیما بتاویل مفرد مفعول ہے، یکون جملہ ما کا صلہ ہے، لایصدق جملہ فعلیہ لا عاطفہ، لعدم۔۔۔۔۔ کا عطف المعنی التہمتہ پر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے استعارہ و مجاز کی مذکورہ بالا قسم اول کی مثال ذکر کی ہے۔

جانبین سے استعارہ و مجاز کی مثال: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ”اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے“ یہ کہنے کے بعد عملاً یہ ہوا کہ اس نے آدھا غلام خریدا پھر اس آدھے حصے کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا ظاہر ہے دو قسموں میں ملکیت اس کو حاصل ہوئی لیکن بیک وقت پورا غلام ملکیت میں اکٹھے نہیں آیا اس لئے یہ غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ”اگر میں غلام خریدا تو وہ آزاد ہے“ پھر وہی سابقہ طریقہ ہوا کہ آدھا خریدا کر اسے بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ دوسرے نصف پر ان اشتریت عبد یعنی غلام کو خریدنا متحقق ہو گیا تو آخری نصف آزاد ہوگا یہ تو دونوں صورتوں کا حکم ہے جب حقیقی معنی ملک یا شراء مراد ہو یہاں مجازی معنی مراد لینا بھی درست ہے اس لئے کہ شراء مطلق ملک کے لئے علت ہے اور علت معلول کے درمیان استعارہ و مجاز دونوں طرف سے جاری ہوتا ہے، اگر ”مَلَكْتُ“ سے اشتریت پہلی مثال میں اور ”اشتریت“ سے ”مملکت“ دوسری مثال میں مراد لیا تو مجازی معنی کی نیت کرنا درست ہوگی، مجازی معنی مراد لینے میں پھر پہلی صورت میں دوسرا نصف آزاد ہوگا کہ اس نے ”مملکت“ سے ”اشتریت“ مراد لیا ہے، دوسری صورت میں دوسرا نصف آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے ”اشتریت“ سے ”مملکت“ مراد لیا ہے اور یہ مجازی معنی

غلام سے کہا تو ملک رقبہ کا زوال ہوگا اور ملک متعہ کا نہیں اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ و ملک متعہ دونوں کا زوال ہوگا، اگر باندی رضاعی بہن ہو تو باندی ہوتے ہوئے بھی آزاد کرنے سے ملک رقبہ کا زوال ہوگا ملک متعہ کا نہیں دوسرے یہ ہے کہ ”تحریر“ ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے اس لئے یہ زوال ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں تو استعارہ و مجاز بھی یکطرفہ ہوگا نہ کہ دوطرفہ۔

اب مثال سمجھئے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”حررتک اوانت حرة“ میں نے تجھے آزاد کیا یا کہا کہ تو آزاد ہے اور اس قول سے طلاق کی نیت کر لی تو یہ نیت و مجاز مراد لینا صحیح ہے، وجہ ظاہر ہے کہ تحریر زوال ملک متعہ اور طلاق کے لئے سبب ہے اور ہم نے پڑھا ہے کہ سبب بول کر حکم اور مسبب مراد لینا درست ہے ”تحریر جب ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے تو اس سے وہ طلاق مراد لینا جو ملک متعہ اور حق انتفاع کو زائل کرنے والی ہے بالکل درست ہے اور مذکورہ جملہ کہہ کر طلاق کی نیت کرنے سے ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔

وَلَا يُقَالُ: لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا
كَصَرِيحِ الطَّلَاقِ لِأَنَّا نَقُولُ: لَا نَجْعَلُهُ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُنْزِيلِ لِمَلِكِ الْمُتَمَتِّعَةِ،
وَذَلِكَ فِي الْبَائِنِ إِذَا الرِّجْعِيُّ لَا يُزِيلُ مِلْكَ الْمُتَمَتِّعَةِ عِنْدَنَا.

”اور نہ کہا جائے: (اعتراضاً) اگر لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز بنایا جائے تو ثابت ہوا کہ اس سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسے صریح طلاق میں ہوتا ہے (یہ نہ کہا جائے) اس لئے کہ ہم کہتے ہیں ہم لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو ملک متعہ و حق انتفاع کو زائل کرنے والی ہے اور یہ بائنہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی تو ہمارے نزدیک حق انتفاع کو زائل نہیں کرتی“

ترکیب و تحقیق: لا یتقال نائب فاعل ضمیر سے ملکر قول، لو شرطیہ، جعل جملہ فعلیہ شرط، لام تاکید، وجب فعل، ان یكون، بتاویل مصدر فاعل، لام تعلیلیہ، ان مشبہ بالفعل، نا اسم، نقول فعل بفاعل قول، لا یتجعل فعل بافاعل، ہ مفعول بہ، مجاز مفعول ثانی، عن الطلاق معطوف علیہ، بل عاطفہ، عن المزمل معطوف، الملک المعنوی مجرور اسم فاعل المزمل کے متعلق عن الطلاق معطوف سے ملکر متعلق فعل کے، لا یتجعل مقولہ، قول مقولہ سے ملکر ان مشبہ بالفعل کی خبر، جملہ اسمیہ بتاویل مفرد مجرور، جار مجرور ملکر متعلق وجب کے، لو جب جزاء، شرط جزاء ملکر مقولہ، جملہ قولیہ، وذلك سے الگ جملہ اسمیہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں سابقہ تمثیل و توضیح کے آخری جملے پر پیش آمدہ سوال و جواب کا ذکر ہے اوپر یہ ذکر ہوا کہ تحریر سے طلاق مراد لینا درست ہے اس سے ایک طلاق بائنہ ہوگی۔

سوال: جب لفظ ”تحریر“ سے طلاق مراد ہے تو ضروری ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہو۔

جواب: لا نا نقول سے جواب ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ سائل کو صحیح اندازہ نہیں ہوا کیونکہ لفظ تحریر سے لفظ ”طلاق“ مراد نہیں

نہیں کہ حکم سے سبب کا ثبوت مجازاً جائز ہو۔

تفریع: جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی اور ثابت ہو چکی کہ قسم ثانی میں مجازاً جانب واحد سے ہوتا ہے تو تقریباً سمجھئے کہ لفظ ”ہبہ“ تملیک، بیع“ سے نکاح منعقد ہوتا ہے، یعنی اگر کسی عورت یا اس کے بااختیار ولی نے کسی مرد سے کہا ”وہجک نفسی ادا بنتی“ میں نے تجھے اپنی ذات ہبہ کی یا والدہ ولی نے کہا میں نے تجھے اپنی بیٹی ہبہ کی اس نے کہا ”قبلت“ میں نے قبول کیا، تو اس سے نکاح منعقد ہوگا (اور مہر مثلی واجب ہوگا)

دلیل: لان الہبۃ۔۔۔۔۔ سے دلیل کا بیان ہے کہ بنیادی طور پر لفظ ہبہ باندیوں میں ملک رقبہ ثابت کرتا ہے، پھر ملک رقبہ کے ثبوت سے حق انتفاع اور ملک متعہ حاصل و ثابت ہوتا ہے اب ثابت ہوا کہ ہبہ ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جب یہ حق انتفاع کے ثبوت کے لئے سبب ہے تو نکاح سے مجاز بنانا درست ہوا کہ نکاح میں بھی عقد کی وجہ سے حق انتفاع حاصل ہوتا ہے یہی تقریر لفظ تملیک و بیع میں ہوگی کہ یہ دونوں ملک رقبہ کے ثبوت کے واسطے سے باندیوں میں ملک متعہ اور حق انتفاع کو ثابت کرتے ہیں۔ اس لیے ان سے بھی مجازاً نکاح مراد لینا درست ہوگا ولا ینعکس۔۔۔۔۔ اس کا برعکس نہیں کہ لفظ ”نکاح“ سے ملک رقبہ بیع منعقد ہوں ایسا نہیں اس لیے کہ یہاں استعارہ جانب واحد سے ہو سکتا ہے یہ بھی یاد رہے کہ لفظ ”نکاح“ سے ملک رقبہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف حق انتفاع حاصل ہوتا ہے جبکہ ہبہ و تملیک اور بیع میں تو ملک رقبہ حاصل ہوتا ہے

ہبہ سے نکاح کے متعلق امام شافعی کا قول: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لفظ ”ہبہ“ سے نکاح کا انعقاد حضور اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے، کسی دوسرے امتی کے لئے درست نہیں، اس کے لئے دلیل سورۃ الاحزاب کی آیت ۵۰ کا حصہ ”خالصۃ لک من دون المؤمنین“ پیش کرتے ہیں، مذکورہ آیت میں ہے ”وامراۃ مومنۃ ان وہبت نفسہا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحہا خالصۃ لک من دون المؤمنین“ ہم نے حلال کی آپ کے لیے ایسی مومن عورت جو اپنے آپ کو ہبہ کر دے نبی کی ذات کے لیے اگر نبی ﷺ اس سے نکاح کا ارادہ رکھتے ہوں خصوصاً آپ کے لئے سوائے مومنوں کے“ ظاہر ہے اس سے خصوصیت ثابت ہو رہی ہے۔

جواب: معلم الاصول میں اس کا یہ جواب مذکور ہے کہ خصوصیت سے مراد بلا مہر نکاح ہے، یعنی اگر کوئی سعادت مند عورت اپنے آپ کو آنحضرت ﷺ کو پیش کر دے تو مہر کے بغیر نکاح درست ہے اور یہ آپ کی خصوصیت ہے، منجملہ دیگر خصوصیات کے یہی ہبہ کی حقیقی صورت ہے، باقی رہی لفظ ہبہ سے انعقاد نکاح کی بحث تو اس کی تخصیص مذکور نہیں، عام امتی مسلمانوں کے لئے ہبہ سے نکاح منعقد ہوگا اور مہر واجب ہوگا مہر مذکور یا مہر مثل۔

کیا مجازی معنی مراد لینے کے لئے نیت ضروری ہے؟

نہم فی کل موضع: اس جملے میں مصنف اصول بیان کر رہے ہیں کہ جہاں مجازی معنی کے لئے محل متعین ہو تو پھر نیت کی حاجت نہیں جیسے ابھی گذرا کہ آزاد عورت نے کہا: وہجک نفسی تو ظاہر ہے یہاں ملک رقبہ ہبہ کا حقیقی معنی مراد لینا معتد رہے، تو

مجازی معنی متعین ہے، اس لئے ہبہ اور تملیک سے بلا نیت نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

لَا يُقَالُ: وَلَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصَحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهَبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةَ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ مُحَالٌ لِأَنَّا نَقُولُ: ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بَأَنِ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبَيْتٌ وَصَارَ هَذَا نَظِيرَ مَسِّ السَّمَاءِ وَأَخَوَاتِهِ.

”اور اعتراض نہ کیا جائے: جب حقیقت کا ممکن ہونا صاحبین کے نزدیک مجازی صحت کے لئے شرط ہے تو ہبہ کے لفظ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے جاسکتے ہیں باوجود اس کے کہ آزاد عورت کا مالک ہونا بیع و ہبہ سے محال ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں فی الجملہ یہ (آزاد پر ملکیت حاصل ہونا) ممکن ہے بایں صورت کہ وہ (آزاد و عورت) العیاذ باللہ مرتد ہو اور دار الحرب لاحق ہو پھر قید کی جائے اور یہ آسمان کو چھونے اور اس جیسوں کی مثل ہوگی“

ترکیب و تحقیق: بلکہ شرط یہ، کان اسم و خبر سے ملکر شرط، کیف یصار۔۔۔۔۔ جزاء، غور کیجئے ثم سمیت تک یہ سب ایک جملہ بنے گا، بان ارتدت میں ان محقق من المشتغل ہے، اس کا اسم ہاضمیر ہے صار فعل ناقص، ہذا اس کا اسم، نظیر مرکب اضافی خبر، جملہ فعلیہ خبریہ۔
توضیح: عبارت کے اس آخری ٹکڑے میں صاحبین کے قول پر وارد ہونے والے سوال کا جواب ہے اس سے پہلی فصل میں ہم نے مفصل پڑھا کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے، تو صاحبین کا قول یہ تھا مجاز کے لئے ضروری ہے کہ حقیقی معنی ممکن ہو، اگر حقیقی معنی ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہوگا۔

سوال: اس اصول کے مطابق سوال یہ ہے کہ ہبہ و تملیک اور بیع سے مجاز آنکاح مراد لینا درست ہے لیکن اس کے لئے تو شرط ہیکہ حقیقی معنی ممکن ہو حالانکہ آزاد عورت پر ملکیت کا امکان نہیں پھر مجازی معنی کیسے درست ہے حالانکہ حقیقی معنی محال ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں فی الجملہ آزاد و عورت پر حصول ملکیت کا امکان ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آزاد عورت العیاذ باللہ بے دین و مرتد ہو کر دار الکفر میں چلی جائے پھر قید ہو کر آئے تو اس پر ملکیت ثابت ہو سکتی ہے اور مجازی معنی جواز کے لئے اتنا امکان کافی ہے، اس لئے مذکورہ مثال و بحث درست ہے، چنانچہ اس کی مثالیں موجود ہیں مثلاً کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ آسمان کو چھوئے گا، یا کہا پھر کو سونے میں بدلے گا، یا ہوا میں اڑنے کی قسم اٹھائے تو کفارہ لازم ہوگا حالانکہ کفارہ اس قسم میں ہوتا ہے جس کا فعل وارثکاب اور پورا کرنا ممکن ہو مذکورہ تینوں صورتوں میں قسم کو پورا کرنا عادتاً محال ہے، تو خلیفہ کفارہ بھی واجب نہ ہو حالانکہ کفارہ واجب ہے اس لئے کہ کرامت مذکورہ کام ہونا ممکن ہے اور وجوب کفارہ کے لئے امکان فعل کافی ہے اسی طرح فی الجملہ امکان ملکیت کافی ہے واللہ اعلم!

تمرینی سوالات: س: ۱: استعارہ کی تعریف اور مصرعہ، کنایہ مکنیہ، تخیلیہ اور تشبیہ کیا ہیں؟

۲: مجاز کی تعریف، دونوں اقسام کی تفصیل و امثلہ کیا ہیں؟

۳: لایقال لوجعل المجاز عن الطلاق میں کونسا سوال و جواب مذکور ہے؟

۴: لایقال ولماکان امکان الحقیقة شرط الخ کی کیا تشریح ہے؟

۵: اذلم یجتمع فی ملکہ کل العبد کی تفصیلی ترکیب کیا ہے؟

۶. فُصِّلَ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ: چھٹی فصل صریح و کنایہ کے بیان میں ہے۔

الصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُّ بِهِ ظَاهِرًا، كَقَوْلِهِ: بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَأَمَثَلُهُ، وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ

ثَبُوتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ مِنْ إِخْبَارٍ أَوْ نَعْبٍ أَوْ نِدَاءٍ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ يَسْتَعْنِي عَنِ التَّيْسَةِ

”صریح ایسا لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس معاملہ کرنے والے کا قول: میں نے بیچا میں نے خریدا اور

اس جیسے اس کا پہلا حکم یہ ہے کہ اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے چاہے خبر، صفت نداء جس طرح ہو دوسرا حکم یہ ہے کہ

نیت سے بے نیاز کر دیتا ہے“

ترکیب و تحقیق: الصریح مبتداء، لفظ نکرہ موصوف، کیون اسم و خبر اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ صفت، موصوف صفت ملکر خبر،

مبتداء خبر جملہ اسمیہ خبریہ، حکمہ مبتداء، انہ یوجب جملہ بتاویل مفرد ہو کر خبر، کان جملہ فعلیہ، طریق نکرہ کی صفت ہے، من حکمہ

ظرف مستقر خبر مقدم، انہ۔۔۔۔۔ تاویل مفرد ہو کر مبتداء مؤخر، مبتداء خبر مقدم سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس فصل میں مصنف ”صریح و کنایہ کی تعریفات و تفریعات اور متعلقات کو ذکر کر رہے ہیں دراصل مراد کے اعتبار سے

چار اقسام میں حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ، حقیقت و مجاز سے فراغت کے بعد اب ان کا ذکر ہوا لفظی مناسبت بھی ظاہر ہے سابقہ

فصل میں پڑھا ”لایحتاج فیہ الی النیہ“ اور یہاں ہے ”انہ یستغنی عن النیہ“ پھر عبارت کے اس پہلے حصے میں صریح کی تعریف

و حکم ذکر کئے ہیں۔

صریح کی تعریف اور مثال: الصریح: ”ہو لفظ کیون المراد بہا ظاہر“ صریح وہ ایسا لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو، جیسے بعت

اشتریت میں نے بیچا، میں نے خریدا، اسی طرح وہبت، نحکت، قرات، سجدت۔

صریح کا حکم: مصنف نے اپنے انداز میں دو حکم بیان کئے ہیں، اگرچہ حکم واحد سے تعبیر بھی دشوار نہیں بلکہ ہو سکتی ہے،

صریح کا حکم یہ ہے کہ جس انداز سے اطلاق و تلفظ ہو اس کا معنی ثابت ہوگا اور نیت کی ضرورت نہیں یہ بھی کہہ سکتے ہیں پہلا حکم یہ

ہے کہ جس طرح ہو، اس کی مراد ثابت ہوگی، دوسرے یہ کہ اس میں نیت کی ضرورت نہیں وہ نیت سے بے نیاز کر دیتا ہے

جانچ متعدد حکم بیان کرنے کا انداز مصنف نے فصل ۱۳ مطلق و مقید عن الوقت میں بھی اختیار کیا ہے۔

وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِمَرْأَتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ أَوْ يَا طَالِقُ، يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوَى بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ

لَمْ يَنْوِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّرْتُكَ أَوْ يَا حُرَّ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِنَّ التَّيْمَمَ يُفِيدُ

الطَّهَارَةُ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صَرِيحٌ فِي حُصُولِ الطَّهَارَةِ بِهِ، وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُورِيَّةٌ، وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ، وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ الْمَسَائِلُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ، وَأَذَاءِ الْفَرْضَيْنِ بَتِّيمٍ وَاحِدٍ، وَامَامَةِ الْمُتَتِمِّ لِلْمُتَوَضِّئِينَ، وَجَوَازِهِ بِذَوْنِ خَوْفٍ تَلْفِ النَّفْسِ أَوْ الْعَضْوِ بِالْوَضُوءِ، وَجَوَازِهِ لِلْعِيدِ وَالْجَنَازَةِ، وَجَوَازِهِ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ.

”اسی اصول پر ہم نے کہا: جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”تو طلاق والی ہے، مطلقہ ہے، یا کہا میں نے تجھے طلاق دی یا کہا اے مطلقہ طلاق والی“ ان کلمات سے طلاق کی نیت کی یا نہ کی طلاق واقع ہوگی اسی طرح اگر کسی مالک نے اپنے غلام سے کہا ”تو آزاد ہے یا کہا میں نے تجھے آزاد کیا یا کہا اے آزاد“ اسی بناء پر ہم نے کہا بلاشبہ تیمم طہارت و پاکی کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد لیکن ”وہ ارادہ کرتے ہیں تمہاری پاکی کا“ پاکی حاصل ہونے میں صریح ہے امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں پہلا یہ کہ تیمم طہارۃ ضروریہ ہے (تو بقدر ضرورت مباح و معتبر ہوگا) دوسرا یہ کہ وہ طہارت کے لئے مفید نہیں بلکہ حدث کو صرف چھپانے والا ہے، پردہ ڈالنے والا ہے، اسی اختلاف پر دونوں مذاہب پر مسائل نکالے جائیں گے، ۱۔ نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے اس کا جائز ہونا ۲۔ ایک تیمم سے دو فرضوں کو ادا کرنا ۳۔ تیمم کرنے والے کے لئے وضو کرنے والوں کی امامت کا جواز ۴۔ وضو کی وجہ سے عضو یا جان کے ہلاک ہونے کے خوف کے بغیر اس (تیمم) کا جواز ۵۔ عید و جنازہ کے لئے اس کا جائز ہونا ۶۔ طہارت کی نیت سے اس کا جائز ہونا“

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا متعلق مقدم، اذا شرطیہ، قال لامرئہ اپنے مقولہ سے ملکر شرط، یقع جملہ فعلیہ جزاء، نوی بہ معطوف سے ملکر جملہ فعلیہ معرفہ معرف باللام الطلاق سے حال، کذا خبر ہے، الحکم مبتداء محذوف کی جملہ لوقال کی جزاء مقدم مفید الطہارۃ تفصیلی جملہ ان کی خبر ہے، للشافعی فیہ ظرف مستقر خبر مقدم، قولان نکرہ (مقولہ سے ملکر) مبتداء مؤخرانہ۔۔۔ تاویل مفرد ہو کر احدهما کی خبر ہے الآخر مبتداء کی خبر بھی اسی طرح تاویل مفرد ہے، لیس کا اسم ضمیر ہے، بطہارۃ مفید کے متعلق ہو کر خبر جملہ خبریہ معطوف علیہ، بل عاطفہ جملہ خبریہ معطوف پھر معطوف علیہ معطوف ملکر مشبہ بالفعل کی خبر وہ تاویل مصدر ہو کر مبتداء کی خبر یخرج مضارع مجہول متعلق مقدم، نائب فاعل، دوسرے متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، من جوازہ قبل الوقت: ان جملوں کی ترکیب میں عطف کا اعتبار کرتے ہوئے سب کو پہلے جملے پر معطوف و مجتمع کر دیں درست ہے اگر ہر ایک کو الگ جملہ بناتے جائیں تو بھی درست ہے یہاں لفظ من زائد ہے جوازہ مبتداء قبل الوقت خبر، اگر من کو زائد نہ مانیں تو جار مجرور اور ظرف زمان دو ظرف جمع ہو جائیں گے اور مبتداء کے لئے کسی میں صلاحیت نہیں ”ہل من حیص“ (ق ۳۶) میں مبتداء پر من زائد ہے ہل حیص ہم اسی طرح امامۃ التیمم سے پہلے جواز کا لفظ ہونا چاہیے چنانچہ صاحب تسہیل اصول الشاشی نے یہی کیا ہے العضو کا عطف النفس پر

ہے، بالوضو تلف مصدر کے متعلق ہے ای جوازہ بدون خوف تلف النفس او تلف العضو بالوضو۔
توضیح: اس عبارت میں مصنف دو تفریعات اور ثمرہ اختلاف بیان کر رہے ہیں۔

تفریع اول: کلام سابق سے جب یہ بات واضح ہو چکی کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے تو اخبار و نعت یا نداء جس صورت میں ہو حکم ثابت ہو جائیگا، کسی نے بیوی سے انت طالق صیغہ صفت کے ساتھ یا طلقک جملہ خبریہ، یا یا طلق حرف نداء کے ساتھ کہا تو بیوی مطلقہ ہوگی کیونکہ لفظ صریح فی الطلاق ہے نیت کا ہونا نہ ہو حکم پر اثر انداز نہ ہوگا اسی طرح انت حررتک یا حرکھا تو آزادی کے لئے صریح ہونے کی وجہ سے آزادی واقع ہو جائے گی۔

سوال: ذخیرہ میں یہ سوال و جواب درج ہے سوال یہ ہے کہ کسی نے تو طلاق باش کہا تو نیت کے بغیر طلاق نہ ہوگی حالانکہ لفظ طالق صریح موجود ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ طلاق لغت اور وضعاً صریح اور ظاہر المراد ہے لیکن مذکورہ جملے میں استعمال کی وجہ سے معنی میں پوشیدگی و استتار آیا ہے اس لئے یہاں نیت کو ضروری قرار دیا یہ اس جملے کا حکم ہے علی الاطلاق لفظ طلاق کا نہیں اس لئے اصول مسلم ہے۔

تفریع ثانی: تیمم کی اجازت و اباحت کے بیان کے ساتھ سورۃ المائدہ کی آیت ۶ میں ہے ”ولکن یرید لیطہرکم“ لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری طہارت کا ارادہ کرتے ہیں یہ جملہ اس امر میں صریح ہے کہ تیمم سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور یہی ہمارے حضرات احناف کا مسلک ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے اس سے فرض نفل متعدد فرض اور دیگر عبادات جن کے لئے طہارت شرط ہے درست ہیں۔

امام شافعی کا قول: مصنف اور دیگر شراح کی تصریح کے مطابق امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں ۱۔ تیمم سے طہارت حاصل ہوتی ہے لیکن طہارت ضروریہ ۲۔ تیمم سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ صرف سائر حدت ہے کہ پردہ ڈال دیتا ہے۔
دلیل: امام شافعی کہتے ہیں کہ مٹی میں دراصل تلویث و آلودہ کرنا ہے نہ کہ تطہیر و پاک صاف کرنا ہاں صاحب شریعت نے اس سے تیمم کا حکم دیا ہے تو بوقت ضرورت بقدر ضرورت اجازت ہوگی، اس لئے اس سے طہارت ضروریہ حاصل ہوتی ہے، دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں تیمم کرنے والا جب پانی کے استعمال پر قدرت پالے تو اس کا تیمم جاتا رہتا ہے اب اسے پانی سے طہارت حاصل کرنا ضروری ہوتا ہے، حالانکہ سب جانتے ہیں کہ قدرت علی الماء خروج نجاست نہیں جسے ناقض طہارت و تیمم قرار دیا جائے، اگر تیمم رافع حدت ہوتا تو بے وضائی عود نہ کرتی اس سے ثابت ہوا تیمم سائر حدت ہے لیکن ضرورت عبادت کے تحت اجازت دے دی گئی۔

جواب: احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کے لئے دلیل مذکورہ آیات ہے جس میں صاف ارشاد ہے ”فیمموا صعبدا طیباً“ سو تم پاک مٹی سے تیمم کرو اس لئے اس کے طہارت مطلقہ ہونے میں کوئی تردد نہیں

دوسری دلیل حدیث پاک میں وارد ہے ”الصعيد الطيب وضوء المستكم ولو اى عشر سنين“ پاک مٹی مسلمان کے لئے پاکی کا ذریعہ ہے چاہے دس سال تک پانی نہ پائے۔ بہر حال ہمارے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے صراحت آیت کی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت ضروریہ یا سائرہ حدیث ہے۔

ثمرہ اختلاف: مذکورہ اختلاف کا نتیجہ درج ذیل مسائل ستہ میں ظاہر ہوگا احناف کے نزدیک حکم جواز کا ہے اور شوافع کے نزدیک عدم جواز کا

۱۔ کسی نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے مثل وضو کے تیمم کرنا جائز ہے یا نہیں ہمارے نزدیک جیسے کسی نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے وضو درست ہے اسی طرح تیمم بھی درست ہے مثلاً مغرب کی نماز کے لئے غروب سے پہلے تیمم درست ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وقت سے پہلے وضو درست نہیں اس لئے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وقت داخل ہونے سے پہلے ضرورت متحقق نہیں ہوئی تو تیمم بھی درست نہیں۔

۲۔ ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو فرض پڑھ سکتے ہیں مثلاً عصر کی نماز کے لئے تیمم کیا پھر تیمم باقی رہا اور مغرب کے وقت میں مغرب پڑھی یہ درست ہے امام شافعیؒ کے نزدیک عصر ہوگئی مغرب کی جب ضرورت ہوگی تو جدید تیمم کرنا ہوگا کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے

۳۔ ہمارے نزدیک تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے والوں کی امامت کر سکتا ہے کہ طہارت میں دونوں شرعاً برابر ہیں آلہ طہارت میں فرق ہے جب دونوں طہارت میں برابر ہیں! تو امامت میں کوئی قباحہ نہیں امام شافعیؒ کے نزدیک وضو کرنے والے کی طہارت قوی ہے اس لئے تیمم سے طہارت ضروریہ حاصل کرنے والا ان کی امامت نہیں کر سکتا۔

۴۔ بیمار کے لئے تیمم کی اجازت میں یہ وضاحت ہے کہ پانی کے استعمال سے جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خوف ہو، بیماری بڑھنے کا خوف ہو زخم درست ہونے اور شفا یابی میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو ان صورتوں میں مریض کو تیمم کرنا جائز ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خوف ہو تو تیمم کی اجازت ہوگی ورنہ نہیں ہمارے نزدیک پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے ان کے نزدیک ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

۵۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص ایسے وقت آیا کہ عید کی نماز ہو رہی ہے اگر یہ وضو کرتا ہے وضو خانہ جاتا ہے تو اتنے میں اس کی نماز فوت ہو جائے گی، تو ہمارے نزدیک اس کے لئے جائز ہے کہ سرعت سے تیمم کر کے نماز میں شریک ہو جائے کیونکہ نماز عید کی قضا نہیں اس لئے ادا میں شریک ہونے کے لئے تیمم جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نماز عید کی قضا ہے اس لئے ان کے نزدیک ضرورت متحقق نہ ہونے کی وجہ سے تیمم جائز نہیں یہی حکم نماز جنازہ کے لئے ہے کہ تیمم کر کے شرکت کر سکتا ہے۔

۶۔ طہارت و پاکی اور وضو کی نیت سے کسی نے تیمم کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے تیمم ہو جائے گا تیمم میں دو ہی فرض ہیں نیت اور ضرورتین امام شافعیؒ کے نزدیک فرض نماز کی نیت سے کیا تو درست ہوگا ورنہ نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت

ضروریہ ہے اور ضرورت فرض نماز کے لئے متحقق اور ثابت ہوتی ہے اس لئے فرض نماز کی نیت سے تیمم کرنا ضروری ہے ہمارے نزدیک طہارت و پاکی کی نیت سے تیمم کرنا درست ہے مذکورہ تمام مسائل میں بنیادی نکتہ فرق وہی ہے جو شروع میں بیان ہوا کہ ہمارے نزدیک صریح قرآنی کی وجہ سے تیمم ”طہارت مطلقہ“ ہے اور امام شافعی کے نزدیک ”طہارت ضروریہ“ ہے۔

سوال: اس تقریر و تفریع اور تصریح پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ بقول شما آیت کریمہ تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کے لئے صریح ہے تو پھر تیمم میں نیت کیوں ضروری ہے حالانکہ پہلے گزر چکا ہے ”انہ یستغنی عن الدیۃ“ صریح نیت سے مستغنی کر دیتا ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل دو چیزیں ہیں ۱۔ وقوع تیمم ۲۔ حصول طہارت، تو نیت شرط ہے وقوع تیمم کے لئے حصول طہارت کے لئے نہیں، آیت کا صریح ہونا ثانی کے لئے ہے، حاصل یہ ہے کہ تیمم کے لئے نیت شرط ہے تیمم سے طہارت حاصل ہونے کے لئے نیت کی حاجت نہیں اس لئے اصول بحالہا مسلم ہے کہ صریح میں نیت ضروری نہیں۔

وَالْكِنَايَةُ: هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ، وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ جُودِ النِّيَّةِ أَوْ بَدَلَالَةِ الْحَالِ إِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ يَزُولُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ، وَلِهَذَا الْمَعْنَى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيِّنُونَةِ وَالتَّحْرِيمِ كِنَايَةً فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلِ الطَّلَاقِ.

”اور کنایہ وہ ہے جس کا معنی پوشیدہ ہو اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے، کنایہ کا حکم یہ ہے کہ حکم کا ثابت ہونا نیت یا دلالت حال کے ہوتے ہوئے اس لئے کہ اس کے لئے ضروری کوئی ایسی دلیل وجہ ترجیح جس سے تردد زائل ہو اور کوئی ایک وجہ رائج ہو، اسی مراد کی وجہ سے لفظ ”بیّنۃ اور تحریم“ کو طلاق کے باب میں کنایہ نام دیا گیا تردد اور معنی کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے نہ یہ کہ وہ طلاق کا سائل کرتے ہیں“

ترکیب: الکنایۃ مبتداء اول، ہی مبتداء ثانی، ماموصولہ، صلہ ملکہ خبر ہی مبتداء اپنی خبر سے ملکہ جملہ اسمیہ صغریٰ ہو کر خبر، مبتداء اول اپنی خبر سے ملکہ جملہ اسمیہ کبریٰ (یہ ترکیب قل ہو اللہ احد کی طرح ہے) الجواز مبتداء، بمنزلہ الکنایۃ ظرف مستقر کائن محذوف کے متعلق ہو کر خبر، قبل مضاف، جملہ بتاویل مصدر ہو کر مضاف الیہ، مرکب اضافی کائن کا مفعول فیہ، حکم الکنایۃ مبتداء، ثبوت مصدر، الحکم مضاف الیہ، بہا متعلق ثبوت مصدر کے، عند وجود الدیۃ معطوف علیہ، او عاطفہ، بدلالۃ الحال معطوف (ظرفیت کے معنی میں مناسبت کی وجہ سے معطوف قرار دیا ورنہ جار مجرور کا عطف جار مجرور پر ہی ہوتا ہے، یا یہ کہ عند مفعول فیہ بدلالۃ الحال بواسطہ عطف متعلق ثبوت مصدر کے، ثبوت مضاف الیہ، مفعول فیہ اور متعلقین سے ملکہ خبر جملہ اسمیہ خبریہ، اذ ظرفیہ، لافظی جنس، بذاس کا اسم، لہ ظرف مستقر موجود محذوف کے متعلق، من جار دلیل نکرہ موصوف، یزول ترجیح جملہ معطوفہ صفت، موصوف صفت سے ملکہ مجرور، جار مجرور ملکہ متعلق ثانی، موجود متعلقین سے ملکہ خبر جملہ اسمیہ خبریہ، یہ جملہ اذ کا مضاف لیہ بنا کر ثبوت مصدر کا مفعول فیہ ثانی بھی بنا سکتے ہیں الگ جملہ کہنا سہل ہے لہذا المعنی متعلق مقدم ہے کسی نائب فاعل وغیرہ سے ملکہ آخر تک ایک جملہ ہے لا

عاطفہ انہ جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر کنایہ پر معطوف ہے، کنایہ معطوف سے ملکر مفعول ثانی ہے، استتار المراد کا عطف معنی التردد بحر در پر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے کنایہ کی تعریف و حکم مع دلیل و تعلیل اور ایک سوال کا جواب ذکر کیا ہے۔

کنایہ کی تعریف: الکنایۃ: ”ہی لفظ استتر معناه“ کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی پوشیدہ ہو یعنی ایک کلمہ، جملہ یا عبارت کسی غرض و مراد کے لئے کہی جائے اور اس کی مراد پوشیدہ ہو، لفظ سنتے ہی واضح نہ ہو پائے اسے کنایہ کہتے ہیں، یہ اصطلاحی معنی ہے کنایہ کا لغوی معنی اشارہ کرنا ہے، مزید یہ بھی کہ مجاز جب تک متعارف نہ ہو اس سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے ہاں جب معروف و متعارف ہو گیا تو خفا دور ہو گیا اب کنایہ سے نکل گیا۔

حکم: کنایہ سے حکم ثابت ہوگا نیت کے وجود کے وقت یا دلالت حال کے ہوتے ہوئے۔

دلیل: وجہ ظاہر ہے کہ جب اس کا معنی و مراد پوشیدہ ہے تو ثبوت حکم کے لئے کوئی مرجع اور دلیل ہونی چاہیے تاکہ ایک معنی رائج ہو کر حکم متحقق ہو، یا اس لئے کہ از خود مراد صریح کی طرح واضح نہیں ہے تو ثبوت حکم کے لئے کوئی وجہ ترجیح اور دلیل ہو جس کی بنا پر حکم لاگو ہو سکے۔

مثال: لفظ ”بینوۃ تحریم“ کنایہ کی مثال ہیں، کسی شوہر نے اپنی بیوی سے ”انت بائن یا انت حرام“ کہا تو نیت یا دلالت حال کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ بائن کے کئی معانی ہیں، تو سلسلہ ازدواج سے جدا ہے، تو معصیت سے جدا ہے، بھلائی سے جدا ہے، شرافت و حسن میں تو اپنی سہیلیوں سے جدا ہے، ورع و تقویٰ میں باقیوں سے جدا ہے اسی طرح حرام کا معنی محترم ہے، تو ممنوع و حرام ہے دوسروں پر حرام ہے، کسی سے ملنا حرام ہے، گھر سے باہر نکلنا حرام ہے جب ان میں چند احتمالات ہیں تو تعین مراد میں پوشیدگی ہوئی اس لئے ان کو الفاظ کنایہ میں شمار کیا اور کنایہ کی مثال میں ذکر کیا پھر تعین مراد اور ترجیح کے لئے نیت یا دلالت حال کا اعتبار ہوگا کہ قائل کی نیت ”طلاق“ کی تھی یا مذاکرہ ”طلاق“ کے دوران یہ جملہ کہا تو طلاق واقع ہوگی۔

سوال: اس پر اشکال یہ ہے کہ بینوۃ و تحریم جب طلاق سے کنایہ ہیں تو پھر ان سے طلاق رجعی واقع ہو چنانچہ امام شافعی کا یہی قول ہے کہ ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ الفاظ اپنے حقیقی معنی جدائی اور حرمت میں عمل کرتے ہیں اور ظاہر ہے جدائی اور حرمت طلاق بائنہ میں ہوتی ہے رجعی میں نہیں ہوتی، ان کے معنی کے سچا آنے کے لئے طلاق بائن ہی ماننی ہوگی یہ مطلب نہیں کہ یہ اپنے معنی کی بجائے طلاق والا عمل کرتے ہیں اور ان سے طلاق کا معنی مراد و معتبر ہے الفاظ کنایہ میں تو ان کا شمار صرف اس لئے ہوا کہ متعدد معانی مہملہ کی وجہ سے مراد مستتر اور پوشیدہ ہوئی اس لئے الفاظ کنایہ میں شمار و ذکر کیا باقی عمل ان کے موجب کے مطابق ہوگا۔

وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِي حَقِّ عَدَمِ وَلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلَوْ جُودَ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي

الْكِنَايَةُ لَا يَقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتَّىٰ لَوْ أَقَرَّ عَلَىٰ نَفْسِهِ فِي بَابِ الزَّانَا وَالسَّرَقَةِ لَا يَقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ، وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْأَخْرَسِ بِالْإِشَارَةِ، وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزَّانَا فَقَالَ الْآخَرُ: صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاحْتِمَالِ التَّصَدِيقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ.

”الفاظ کنایہ سے طلاق کی صورت میں رجوع کا حق نہ ہونے کا حکم اسی سے متفرع ہوگا، اور الفاظ کنایہ میں

مراد کے مترادف ہونے کی وجہ سے ان کے ساتھ حدود قائم نہ کی جائیں گی، اگر کسی نے اپنے حق میں زنا اور چوری کا

اقرار کیا تو اس پر حد قائم (و نافذ) نہ کی جائے گی جب تک صریح لفظ ذکر نہ کرے، اسی معنی کی وجہ سے گوئے پر

اشارے کی وجہ سے حد قائم نہ کی جائے گی اگر کسی نے کسی آدمی پر زنا کی تہمت لگائی، دوسرے نے جواب میں کہا:

تو نے سچ کہا تو کسی دوسرے معاملے میں تصدیق کے احتمال کی وجہ سے اس پر حد ثابت و واجب نہ ہوگی“

ترکیب و تحقیق: یتفرع فعل معروف، منہ متعلق اول، حکم الکنايات فاعل مؤخر، فی حق متعلق ثانی، جملہ فعلیہ خبریہ، لوجود معنی
 --- متعلق مقدم، لا یقام فعل مجہول، بہا متعلق ثانی، العقوبات نائب فاعل مؤخر، لوشرطیہ اقر۔۔۔۔۔ جملہ شرطیہ، لا یقام علیہ
 جزاء، لہذا المعنی متعلق مقدم، لوشرطیہ، قد قال معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، صدقت قال کا مقولہ ہے، لا یجب جملہ فعلیہ جزاء
 (دونوں لو کی جزاء فعل مضارع کے باوجود مجزوم نہیں اس لئے کہ شرط فعل مضارع نہیں)

توضیح: اس عبارت میں تین تفریعات کا ذکر ہے۔

پہلی تفریع: اسی بناء پر یہ تفریع ہے کہ الفاظ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق بائن سے رجوع کا حق نہیں ہوگا، بخلاف طلاق صریح کے کہ اس میں دوران عدت بلا تجدید نکاح رجوع قوی و فعلی دونوں درست ہیں۔

دوسری تفریع: الفاظ کنایہ میں تعین معنی میں تردد کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگی کہ کنایات کی بناء پر حدود قائم نہ ہوگی کیونکہ صریح لفظ نہ ہونے کی وجہ سے مراد مستتر اور پوشیدہ ہے تو حد نافذ نہ ہوگی مثلاً کسی نے کہا ”جامعت فلانة جماعا حراما اخذت من مال فلان“ میں نے فلانی سے حرام فعل کیا، میں نے فلاں کے مال سے لیا، یہ زنا و چوری کا اقرار صریح نہیں اس لئے صرف اس کی بناء پر حد نہ ہوگی جب تک کہ قواعد شرعیہ کے مطابق ”زینت فلانة، سرق من مال فلان“ صریح اقرار قاضی کے سامنے نہ کرے۔

تیسری تفریع: سابقہ تفریع تو اس بنا پر تھی کہ لفظ و کلمہ کی مراد مستتر اور معنی پوشیدہ ہو اب اس کا ذکر ہے کہ قائل و اشارہ کرنے والے کی طرف سے پوشیدگی اور عدم وضاحت ہو پھر بھی حد جاری نہ ہوگی ”لان الحد و تندرئی بالشبہات“ پھر دو صورتیں ہیں:
 ۱۔ قائل صاف نہ کہہ سکتا ہو جیسے گوئے کسی اشارے سے اقرار کرے ۲۔ قائل تو صاف کہے لیکن قول میں دیگر احتمالات کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جائے جیسے ایک نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی تو اس نے جواب میں کہا ”صدقت“ تو سچا ہے، یہ لفظ تو بالکل صاف ہے لیکن احتمال ہے کہ اس نے اس تہمت کی بجائے کسی دیگر چیز کی تصدیق کی یا تعریضاً کہا ”ہاں تو بہت سچا ہے“ تو اس

ذکر کیا ہے پھر لفظ بشر مرتب کے مطابق ہر ایک کی تفصیل و تمثیل اور تفریع و توضیح بیان کی ہے۔ متقالات ثنائیہ یہ ہیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، مخفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔

پہلے چار کی وجہ حصر: ظہور معنی اور کشف مراد کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، اگر لفظ کے معنی ظاہر ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی صرف سماع لفظ سے ظاہر ہے یا صیغہ سے ظاہر نہیں بلکہ اس کے معنی کے ظہور کے لئے کلام لایا گیا اگر صرف سننے سے معنی کا ظہور ہو تو ظاہر ہے اگر معنی کے ظہور کے لئے کلام لایا گیا تو "نص" ہے اب دوسرا احتمال دیکھئے اگر احتمال و تاویل کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، وہ نسخ کو قبول کرے گا یا نسخ کو قبول نہ کریگا اگر نسخ کو قبول کرے تو "مفسر" ہے نسخ کو قبول نہ کرے تو "محکم" ہے۔

محکم کی دو قسمیں: پھر اس میں مزید وضاحت ہے کہ نسخ قبول نہ کرنا اس لئے ہے کہ اصلاً و عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں، یا اس لئے کہ تبدیلی کا احتمال و امکان تو ہے لیکن مسبب نسخ کا انقطاع ہو چکا، یعنی آنحضرت ﷺ کی رحلت کی وجہ سے وحی منقطع ہو گئی تو بھی نسخ نہیں ہو سکتی، پہلی قسم کا نام محکم بعینہ ہے اور ثانی محکم لغیرہ ہے یہ بھی یاد رہے کہ اب تمام آیات قرآنی اور احکام ربانی محکم ہیں انقطاع وحی کی وجہ سے نسخ کا احتمال نہیں رہا، دیگر چار کی وجہ حصر آگے ان کی تفصیل کے ساتھ آئے گی ان شاء اللہ۔

ظاہر و نص کی تعریف: الظاهر: هو اسم لكل كلام ظهر المراد به للسماع بمجرد السماع من غير تأمل وما سبق الكلام له ظاهراً برأيه لفظياً كالمعنى بل بالتأمل محض سننے سے سماع کے لئے اس کی مراد واضح ہو اور اس کے لئے کلام نہ لائی گئی ہو۔

النص هو اسم لكل كلام ظهر المراد به للسماع بمجرد السماع من غير تأمل و سبق الكلام لاجلئه نص برأيه كالمعنى بل بالتأمل محض سننے سے واضح ہو اور اسی کے لئے کلام لایا گیا ہو، ان دونوں میں ظہور مراد اور وضوح معنی تو مساوی ہیں، آخری قید سے فرق و امتیاز ہوتا ہے کہ ظاہر کے لئے سوق کلام نہیں اور نص میں سوق کلام ہوتا ہے یعنی ایک آیت، حدیث، جملہ، مقولہ مقصودی طور پر کسی مفہوم کے لئے کہا گیا ہے تو اس مقصود و مفہوم کے لئے تو نص ہوگا اور ظاہر سے جو معنی سمجھ آ رہا ہو اس کی اعتبار سے ظاہر ہوگا، اس لئے مصنف نے مثالیں ایسی آیات و عبارات سے دی ہیں کہ دونوں ثابت ہو رہے ہیں، صرف بتابین اعتباری ہے۔

حکم: حکمہما وجوب العمل بہما عامین کانا او خاصین مع احتمال التأویل والتخصیص دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل واجب ہے چاہے عام ہو یا خاص تاویل و تخصیص کے احتمال کے ساتھ۔ تاویل و تخصیص کے احتمال کا مطلب یہ ہے کہ اگر ظاہر یا نص عام ہوگا تو محض کی گنجائش ہوگی حقیقت ہے تو مجاز کے احتمال کی گنجائش ہوگی انہی احتمالات کو تاویل و تخصیص کہا گیا ہے تو یہ مختصر حکم کی وضاحت ہے۔ مصنف نے چند طور کے بعد حکم بیان کیا ہے ہم نے تعریف کے ساتھ ذکر کر دیا

تاکہ مثالیں سمجھ آ سکیں۔

مزید تفصیل: ظاہر نص کے حکم میں کچھ اختلاف ہے جسے مصنف نے قلم زد کر دیا ہے، جبکہ محشی و شراح نے ذکر کیا ہے اس لئے ذکر کیا جاتا ہے لیکن رائج قول وہی ہے جس کے ذکر پر مصنف نے اکتفا کیا ہے۔

قول اول: ظاہر نص کے حکم کے متعلق ابو منصور ماتریدیؒ اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے تاویل و تخصیص کے احتمال کے ساتھ، یعنی ان پر عمل واجب ہے لیکن قطعاً نہیں ظنی طور پر، مفید ظن ہیں مفید یقین نہیں۔

قول ثانی: قاضی ابو زید امام کرخیؒ ابو بکر جصاصؒ اور اکثر معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ظاہر نص پر عمل قطعاً واجب ہے، یہ مفید عمل بھی ہیں اور مفید یقین بھی۔

دلیل: قول اول والوں کا یہ کہنا ہے کہ ظاہر نص عام حقیقت ہو سکتے ہیں جس میں تخصیص و تاویل کا احتمال ہوتا ہے، ظاہر ہے جہاں تخصیص و تاویل کا احتمال ہو وہ مفید یقین کیسے ہو سکتے ہیں اس لئے عمل تو واجب ہے لیکن قطعیت کا قول نہیں اسی احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے انہیں فریقین قرار نہیں دیا دوسرے قول والے حضرات کہتے ہیں کہ ظہور معنی اور وضوح مراد کی وجہ سے اور مقصود کلام کی وجہ سے یہ دونوں مفید یقین ہیں اس لئے کہ جب معنی اور مراد میں کسی قسم کا خفا نہیں تو مفید یقین ہونے میں کیا مانع ہے؟ مصنف نے قول اول کو ذکر کیا اور رائج قرار دیا ہے وجوب عمل کے دونوں قائل ہیں، صرف مفید یقین و ظن کی جہت میں اختلاف ہے۔

ظاہر نص کی مثال: سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۷۵ میں ہے ”أَهْلُ الْبَيْعِ حَرَمٌ لِّرَبِّكَ“ اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام قرار دیا۔ آیت مبارکہ سنتے ہی سمجھ آ جاتا ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام ہے یہ ظاہر ہوا، آیت کے سبب نزول اور پس منظر کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوا کہ بیع اور ربو میں فرق ہے پہلی حلال دوسری حرام ہے، یہ نص ہوا، آیت مبارکہ اسی لئے نازل ہوئی جب مشرکین و کفار نے کہا ”انما البیع مثل الربو“ بیع سود کی مثل ہے کہ فرق واضح ہو جائے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ سَبَقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عَلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِي بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً نَّصٌّ فِي حُكْمٍ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرَ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ يَذُونُ ذِكْرَ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعَتَقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهِرٌ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ لَهُ وَحُكْمِ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامِينَ كَانَا أَوْ خَاصِّينَ مَعَ إِحْتِمَالِ إِزَادَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا اشْتَرَى قَرِيبَهُ حَتَّى عَتَقَ

عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَهُ .

”اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: سو تم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تمہیں پاکیزہ لگیں دو دو تین تین (آخری حد) چار تک“ کلام لایا گیا عدد کے بیان کے لئے اور تحقیق نکاح کی اجازت و اباحت محض سننے سے معلوم ہوگئی پس یہ ظاہر ہے مطلق اجازت کے حق میں، نص ہے تعداد کے بیان میں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم طلاق دو بیویوں کو جب تم نے انہیں نہیں چھوایا ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا“، نص ہے اس منکوحہ کے حق میں جس کا مہر مقرر نہیں ہوا، اور ظاہر ہے طلاق واقع کرنے میں، شوہر کے مستقل ہونے میں اور اشارہ ہے اس مسئلہ کی طرف کہ ”نکاح“ مہر کے ذکر کے بغیر درست ہو سکتا ہے اسی طرح حضور کا ارشاد ”جو شخص کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ اس سے آزاد ہو جائے گا“، نص ہے قریبی رشتہ کے آزادی کے مقدار ہونے میں اور ظاہر ہے اس کے لئے ملکیت کے ثبوت میں اور ظاہر نص کا حکم ان دونوں پر عمل واجب ہونا چاہیے عام ہوں یا خاص غیر کے احتمال کے ارادے کے ساتھ، یہ حقیقت کے ساتھ مجاز کے رتبے میں ہے، اسی بناء پر ہم نے کہا: جب کسی نے اپنے قریبی عزیز کو خریدایا یہاں تک کہ وہ آزاد ہو گیا، وہ خریدنے والا آزاد کرنے والا ہوگا، اور اس کا ولاء یعنی حق وراثت اسی کے لئے ہوگا۔

ترکیب: کذلک خبر مقدم، قولہ مضاف الیہ فاعل مقولہ سے ملکر مبتداء مؤخر، جملہ اسمیہ، سبق نائب فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، قد علم نائب فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ، فاعلیہ، صار فعل ناقص ذلک اسم، ظاہر متعلق سے ملکر خبر اول، نص متعلق سے ملکر خبر ثانی، قولہ متعلق مقدم اور مقولہ سے ملکر مبتداء، نص متعلق سے ملکر معطوف علیہ، ظاہر متعلق سے ملکر معطوف اول، اشارہ متعلق سے ملکر معطوف ثانی، نص دونوں معطوفات سے ملکر قولہ کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ آیت میں لا جناح علیکم (الانی جنس اسم و خبر سے ملکر) جزا مقدم ہے، طلقتم۔۔۔۔۔ شرط ہے یصح ان مشبہ بالفعل کی خبر ہے، پھر جملہ تاویل مفرد ہو کر مجرور اشارۃ کے متعلق ہے، کذلک متعلق مقدم قول مقولہ سے ملکر مبتداء، علیہ السلام جملہ دعائیہ، نص اور ظاہر معطوف علیہ، معطوف علیہ معطوف سے ملکر خبر حدیث مبارک جملہ شرطیہ مقولہ ہے۔

حکم الظاہر و النص مرکب اضافی مبتداء ہے و وجوب مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر خبر اول، کا نا اپنے اسم و خبر سے ملکر خبر ثانی، عاین معطوف سے ملکر کا نا کی خبر مع مضاف الیہ سے ملکر مفعول فیہ، ذلک مبتداء، بمنزلہ۔۔۔۔۔ ظرف مستقر خبر، علی ہذا متعلق مقدم، قلنا فعل با فاعل قول، اذا شرطیہ، اشتري۔۔۔۔۔ شرط، یکون۔۔۔۔۔ کیون معطوف سے ملکر جزاء، جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے تین مثالیں، حکم اور ایک تفریع ذکر کی ہے، ایک مثال پہلے گزر چکی ہے۔

دوسری مثال: فرمان الہی ہے فانکحوا ما طاب لکم من النساء منی وثلث ورباع (النساء ۳) اس کے نزول

سے مقصود نکاح و شادی کی تعداد کی حد کا بیان ہے دورِ جاہلیت میں عرب اور دیگر اقوام میں عام تھا کہ ایک مرد کئی کئی عورتیں اپنے پاس رکھتا، چنانچہ مشرف باسلام ہونے پر اسی آیت کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی سرداروں سے فرمایا فساختر ابنتہن اربعہ ان میں سے چار کو چن لے، باقیوں کو جدا کر دے، اسی پس منظر میں مذکورہ آیت نازل ہوئی اور بیویوں کی تعداد کو متعین کر دیا آیت کریمہ سے تعداد کا حکم معلوم ہوا یہ نص ہے کہ اسی کے لئے کلام لایا گیا فانکحوا امرأہاتہن ہے اس کے سننے سے یہ بات سمجھ آ جاتی ہے کہ نکاح جائز ہے یہ ظاہر ہوا ایک ہی جملے سے دو حکم ثابت ہوئے اس لئے یہ نص و ظاہر دونوں کی مثال ہے۔

تیسری مثال: ارشادِ ربانی ہے ”لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ (البقرہ ۲۳۶) اس کے سمجھنے کے لئے تمہیداً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ منکوحہ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ جس کا مہر مقرر ہو اور رخصتی ہوئی اب اگر دخول کے بعد اسے طلاق دی جائے تو پورا مہر دینا ہوگا، متعہ دینا مستحب ہے۔

۲۔ مہر مقرر نہیں ہو اور رخصتی ہو چکی پھر دخول کے بعد طلاق دی گئی تو مہر مثل دینا ہوگا، متعہ دینا مستحب ہے۔

۳۔ مہر مقرر ہو اور رخصتی اور دخول سے پہلے طلاق دی گئی تو نصف مہر دینا ہوگا، متعہ دینا مستحب ہے۔

۴۔ مہر مقرر نہیں ہوا، رخصتی اور دخول سے پہلے طلاق دی گئی تو مہر کچھ واجب نہیں، متعہ دینا واجب ہے۔

آیت کریمہ میں چوتھی اور آخری صورت کا ذکر ہے کہ نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا پھر دخول بھی نہیں ہوا کہ طلاق دی، طلاق دینے کی اجازت ہے مہر مثل نصف مہر، نان نفقہ کچھ واجب نہ ہوگا، صرف متعہ دینا واجب ہوگا، متعہ تین کپڑوں کے مجموعے کا نام ہے شوہر کی حیثیت کے مطابق آیت بالا سے پہلے بات یہ ثابت ہوئی کہ غیر مدخول بہا جس کا مہر مقرر نہ ہوا ہو اسے طلاق دینا درست ہے، یہ مقصد آیت ہے، اسی کے لئے کلام لائی گئی ہے یہ تو نص ہوئی، طلقتم میں مردوں کی طرف فعل کی نسبت کے سننے ہی معلوم ہوا کہ مرد طلاق دینے میں مختار و مجاز ہے، اس میں بیوی کی رضا و عدم رضا کا وہ پابند نہیں، یہ مرد کا مستقل بالذات ہونے کا ثبوت ظاہر ہے کہ سننے ہی یہ بات سمجھ آ جاتی ہے، اس کے لئے تعلیل و تامل کی حاجت نہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ مذکورہ عورت کے لئے طلاق کی اجازت کا ثبوت یہ نص ہے، مرد کے مستقل بالذات ہونے کا ثبوت یہ ظاہر ہے۔

واشارة الى ان النکاح: سے مصنف نے طرد و تبعاً مزید یہ بیان کیا کہ اسی آیت کریمہ سے تیسری بات یہ بھی معلوم و حاصل ہوئی کہ مہر کا ذکر کئے بغیر ”نکاح“ منعقد ہو جاتا ہے اس لئے کہ طلاق اسے دی جائے گے جس کا نکاح منعقد ہو چکا ورنہ غیر منکوحہ کو طلاق دینے کا تو سوال ہی نہیں فافہم و تدبر۔

چوتھی مثال: فرمانِ نبوی ہے من ملک ذارحم محرم۔۔۔ اس حدیث سے مقصود اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ذی رحم محرم یعنی قرہبی رشتہ دار آزادی کا حقدار ہے جیسے ہی کوئی شخص کسی قرہبی عزیز کو خریدے گا تو استحقاقِ حق کی وجہ سے فوراً وہ آزاد ہو جائیگا اسی کے لئے کلام لایا گیا ہے تو استحقاقِ حق القرب کے لئے یہ نص ہے۔ اسی طرح حدیث مبارکہ کے سننے سے یہ بات سمجھ

آ جاتی ہے کہ قریبی عزیز پر ملکیت ثابت ہو سکتی ہے قریبی عزیز پر ثبوت ملکیت کیلئے یہ ظاہر ہے استحقاق حق اور ثبوت ملکیت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ خریدنے والا معق ہوگا اور آزاد شدہ کا حق وراثت یعنی ولاء اسی کے لئے ہوگا اسی بات کو مصنف نے حکم کے بعد علی ہذا قلنا۔۔۔۔۔ میں بیان کیا ہے حکم کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لَهَا: طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ
أَبَسْتُ نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيِّنَاتِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ
بِالنَّصِّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ غَرْبَةِ: اِشْرَبُوا مِنْ آبِهَا وَالْبَانِهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ
سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِي إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ
عَامَّةَ عَذَابِ الْقُبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِي جُوبِ الْإِخْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا
يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا سَقَنَتِ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِي بَيَانِ
الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ فِي الْخَضِرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُوَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ
تَحْتَمِلُ وَجُوهًا فَيَتَرَجَّحُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي.

”ان دونوں کے درمیان مقابلہ کے وقت فرق و تفاوت ظاہر ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا
”تو اپنے آپ کو طلاق دے اس نے کہا میں نے اپنے آپ کو جدا کیا، طلاق رجعی واقع ہوگئی، اس لئے کہ یہ قول
نص ہے طلاق (صریح) میں، ظاہر ہے بیونہ میں، پس نص پر عمل رائج ہوگا، اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا ارشاد:
عربینہ والوں کے لئے ”تم بیوان کے پیشاب و دودھ میں سے“ نص ہے شفاء و تندرستی کے سبب کے بیان میں اور
ظاہر ہے پیشاب پینے کی اجازت میں اور آپ ﷺ کا فرمان پیشاب سے بچتے رہا کرو اس لئے کہ عام طور پر
عذاب قبر اسی سے ہوتا ہے، نص ہے پیشاب سے بچنے کے وجوب میں، تو نص رائج ہوگا ظاہر پر، سو پیشاب پینا
بالکل حلال نہ ہوگا اور حضور ﷺ کا قول ”وہ زمین جسے بارش نے سیراب کیا تو اس میں دسواں حصہ واجب ہے“ یہ
نص ہے عشر کے بیان میں اور آنحضرت ﷺ کا فرمان ”ترکاریوں میں صدقہ نہیں“ مؤول ہے عشر کی نفی میں، اس
لئے کہ لفظ ”صدقہ“ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے تو پہلی نص دوسری مؤول حدیث پر رائج ہوگی۔

ترکیب و تحقیق: انما کلمہ حصر، یظہر التفاوت فاعل اور دونوں مفعولوں سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، لہذا اقال کا متعلق مقدم، لو
شرطیہ۔۔۔۔۔ قال قالت۔۔۔۔۔ معطوف سے ملکر شرط یقع۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ جزاء، ظاہر فی البیونہ مشبہ بالفعل کی خبر ثانی ہے،
شبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مجرور یقع کے متعلق، فیرج جملہ نتیجہ، کذلک قولہ مصدر کے متعلق مقدم، مصدر قول
مقولہ ملکر مبتداء، نص متعلق سے ملکر معطوف علیہ، ظاہر متعلق سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ،
قولہ قول مصدر مضایف اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر قول علیہ السلام جملہ دعائیہ، استنزه ہوا امر حاضر معروف فعل با فاعل متعلق

سے ملکر امر، مشبہ بالفعل اپنے اسم و خبر سے ملکر جواب امر، امر جواب امر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر مبتداء، نص دونوں متعلقات سے ملکر خبر، فیرج ----- فلا تکل ----- دونوں جدا نتیجہ جملے ہیں قولہ قول جملہ دعائیہ، ماموصولہ، سقت فعل، ضمیر راجع بسوئے مامفعول بہ، فیہ مقدم، السماء فاعل مؤخر، جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر مبتداء، فاء جوابیہ، فیہ ظرف متقرر، واجب محذوف کے متعلق ہو کر خبر مقدم، العشر مبتداء مؤخر، جملہ اسمیہ ہو کر مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر مبتداء، نص متعلق سے ملکر خبر (فقیہ العشر خبر پر فاداخل ہوئی ماموصولہ کے حرف شرط کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ سورۃ ق آیت ۲۶ ”الذی جعل مع اللہ الہا آخر“، موصول صلہ مبتداء کی خبر فالقیامۃ فی العذاب الشدید“ پر داخل ہے۔ آگے بھی قول مقولہ ملکر مبتداء مؤول دونوں متعلقین سے ملکر خبر، فیرج ----- جملہ نتیجہ۔

توضیح: ظاہر نص کی تعریف و حکم اور تمثیل و تفریع کے بعد اس عبارت میں دونوں کے درمیان فرق اور رائج کو بیان کر رہے ہیں وجہ ظاہر ہے کہ مفہوم کلام اور مقصود کلام میں سے مقصود ہی رائج ہوتا ہے اور ہے، ایک چیز وہ ہے جو کلام سے سمجھ آ رہی ہے، لیکن کلام اس کے لئے نہیں لایا گیا، ایک چیز وہ ہے کہ کلام لایا گیا، اسی کے لئے ہے تو اس کے رائج ہونے میں کیا تامل ہو سکتا ہے؟ مصنف نے فقہی عبارت اور روایت سے مثال دیکر نص کے رائج ہونے کو عمدہ پیرایہ میں بیان کیا ہے۔

نص کے رائج ہونے کی پہلی مثال: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”طلقی نفسك“ پھر اس نے کہا ”ابنت نفسی“ پہلا صریح لفظ ہے جو طلاق واقع کرنے کے لئے نص ہے پھر عورت نے جو لفظ کہا طلاق کے لئے کنایہ ہے اور کنایہ ہونے میں ظاہر ہے اب پہلے جملے یعنی نص کا مقتضایہ ہے کہ طلاق رجعی واقع ہو جو صریح الفاظ طلاق سے ہوتی ہے، بیوی نے جو جملہ کہا اس کا مقتضایہ ہے کہ طلاق بائن واقع ہو جو الفاظ کنایہ سے ہوتی ہے، طلاق کے لئے پہلا جملہ نص اور دوسرا ظاہر ہے، ابھی اصول پڑھا کہ مقابلے کے وقت نص ظاہر پر غالب ہوگا یہاں بھی نص پر عمل رائج ہوگا اور طلاق رجعی کا حکم ہوگا۔

دوسری مثال: واقعہ بخاری میں ہے آٹھ افراد قبیلہ خزیمہ کے مدینہ آئے اور اپنے مسلمان ہونے کا اظہار کیا کچھ دنوں تک رہتے رہے یہاں کی آب و ہوا ان کے موافق نہ آئی (بلکہ یوں کہیں کہ وہ مدینہ طیبہ کی پاکیزہ آب و ہوا کے موافق والائق نہ تھے اس قصہ سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ کھوئے لوگوں کو مدینہ راس نہیں آتا) ان کے رنگ زرد پڑ گئے، پیٹ پھول گئے، آپ نے انہیں فرمایا کہ مدینہ سے باہر صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں، ان میں جاؤ اور ان کا دودھ اور پیشاب پیو، وہ گئے علاج اپنا یا صحت مند ہوئے چرواہے کو مار ڈالا اور اونٹ بھگا کر لیجانے لگے کہ آپ ﷺ تک خبر آئی آپ ﷺ نے انہیں پکڑوایا اور قصاص قتل کر دیا القصة طویل ہماری ”بحث اشربوا من ابوالہا“ پر ہے حدیث عربینہ میں امر اباحت ہے مقصود سبب شفا کو بیان کرنا ہے اس میں تو نص ہوا اور سننے سے یہ بھی سمجھا گیا کہ پیشاب پینا جائز ہے، یہ ظاہر ہوا، ترمذی میں ہے ”استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه“ پیشاب سے بچو اس لئے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے یہ پیشاب سے بچنے کے وجوب کے لئے نص، اس لئے کہ کلام اسی کے لایا گیا حدیث عربینہ کے ظاہر سے پیشاب کی اجازت اور اباحت سے ثابت

ہوتی ہے اور حدیث ترمذی کے نص سے اجتناب کا ضروری ہونا، ترجیح نص کو ہوگی کہ پیشاب سے بچتے رہنا چاہیے کہ نجس اور عذاب قبر کا موجب ہے۔

نتیجہ: یہ حاصل ہوا کہ پیشاب پینا بالکل حلال نہیں یہ بحث حسب مقام تحریر ہے باقی تدای بالحرام وغیرہ کا تفصیلی حکم راقم کی تالیف انعامات رحمانی ابواب الطب باب ۸، ۶ میں اور دیگر کتب حدیث وفقہ میں دیکھیں۔

تیسری مثال: حدیث پاک میں ہے ”جس زمین کو بارش کے پانی نے سیراب کیا اس میں عشر ہے“ عشر کے بیان میں یہ نص ہے **وجوب عشر کی تفصیل:** اللہ تعالیٰ نے انسان کے لئے دیگر لاتعداد بے شمار نعمتوں کے ساتھ ذرائع آمدن بھی عطا کئے ہیں جن میں تجارت و زراعت بنیادی حیثیت و اہمیت کے حامل ہیں پھر ان پر کچھ احکام اتفاق بھی مقرر فرمائے ہیں تمام آمدنیوں کو دو حصوں پر تقسیم کیا گیا زمین سے بذریعہ زراعت و کاشتکاری حاصل شدہ یا پھر دیگر ذرائع کثیرہ اول میں عشر اور ثانی میں زکوٰۃ واجب ہے عشر کا معنی دسواں حصہ زمین اگر بارانی ہے کہ کاشتکار کو سینچنے اور سیراب کرنے کے لئے پانی کے اخراجات ادا نہیں کرنے پڑتے تو مجموعی پیداوار میں سے اخراجات نکالنے سے پہلے ہر دس من پر ایک من دینا واجب ہے اگر زمین ایسی ہے کہ پانی کے اخراجات کسان برداشت کرتا اور ادا کرتا ہے تو پھر نصف عشر یعنی ہر بیس من پر ایک من دینا واجب ہے ہر بیس کلوئیں ایک کلوڈانوں میں ایک دانہ اگر زمین سے حاصل شدہ ترکاریاں پھل غلہ اجناس فروخت کر کے رقم جمع کر لی تو پھر جولان خول پر نصاب پورا ہونے اور رہنے کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

امام صاحب کا قول یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر مطلقاً عشر واجب ہے بھلے جتنی مقدار ہو، ہم نے اپنے استاد محترم کو دیکھا کہ سبزیوں میں لوکی، توری، کریلے وغیرہ میں ہر بیس کلو پر ایک کلو دیتے تھے۔ ایک بار بیس لوکی میں سے ایک یہ کہہ کر طلبہ کو دیا کہ امام صاحب کے نزدیک ترکاریوں میں عشر ہے۔ وجوب عشر کے لئے کوئی قید و شرط نہیں۔

صاحبین و امام شافعی کا قول یہ ہے کہ وجوب عشر کے لئے دو شرطیں ہیں: ۱۔ پیداوار ایسی ہو جو سال بھر تک بغیر کسی خارجی دوا وغیرہ کے استعمال کے رہ سکے جیسے گیہوں، جوار، باجرہ، چاول، مکی، دالیں ۲۔ پیداوار کم از کم پانچ وق یعنی تقریباً اٹھائیس من ہو۔ (ایک وق ساٹھ صاع کا پانچ وق تین سو صاع ایک صاع، تقریباً پونے چار کلو کا، تو تین سو صاع کل گیارہ سو پچیس کلو مجموعہ اٹھائیس من پانچ کلو) امام صاحب کی دلیل پہلی حدیث ہے کہ ”ما سقته السماء ففیہ العشر“ نص اس لئے قلیل کثیر جتنی پیداوار حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے دوسرے حضرات نے ”لیس فی الخضروات صدقة“ دلیل پیش کی ہے کہ ترکاریوں میں صدقہ نہیں، ظاہر ہے لفظ صدقہ عام ہے عشر زکوٰۃ فطرۃ نفل وغیرہ سب کو شامل ہے پھر ظاہر ہے کہ زکوٰۃ یہاں مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ بدیہی بات ہے کہ سبزیوں فروخت کر کے کوئی شخص ان کی قیمت جمع کرے اور صاحب نصاب ہو جائے تو اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اس سبزیوں سے حاصل شدہ رقم پر سکوت کے عدم وجوب کا کوئی قائل نہیں نفی بطریق اولیٰ مراد نہیں کہ ان کی نفی مقصود نہیں تو عشر ہی رہ جاتا ہے اس طرح اس حدیث میں عشر مراد لینا اور اس کی نفی کا ثبوت

مقدم، فسر فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے قائل فاعل، المراد مفعول بہ متعلق ثانی جملہ فعلیہ خبریہ لیس بکاح جملہ فعلیہ خبریہ کا عطف ہے، ہذا متعہ جملہ خبریہ پر پھر مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قویہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف تیسری قسم مفسر کی تعریف اور مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔

مفسر کی تعریف ”المفسر هو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص“ مفسر وہ ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان (تصریح) کی وجہ ظاہر ہو اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، مفسر باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، فسر بمعنی الکشف سے مشتق ہے لغوی معنی کھولنا، ایسی کھول کر بیان کی ہوئی بات جس میں کسی قسم کا اشتباہ و خفاء نہ رہے، مصنف نے اصطلاحی تعریف بیان کر دی ہے سابقہ دو قسموں کی نسبت یہاں دو چیزیں زائد ہیں مراد کا ظہور صرف سماع سے نہیں بلکہ متکلم کے بیان سے ہوتا ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رہتا احتمال رہتا بھی کیسے جب صاحب کلام نے خود واضح کر دیا تو پھر احتمال کا کیا احتمال۔

احتمال مفسر کا حکم: حکم المفسر وجوب العمل بمدلوله قطعاً مع احتمال النسخ في زمان الوحي۔ مفسر کا حکم اس کے قطعی مدلول پر عمل واجب ہونا ہے، نزول وحی کے زمانہ میں نسخ کے احتمال کے ساتھ اب تو آخری بات بھی نہ رہی اس لیے کہ رحمت دو عالم ﷺ کی رحلت سے وحی مکمل (منقطع) ہو چکی، حاصل یہ ہوا کہ ”مفسر“ کے مدلول پر عمل واجب ہے تعریف و حکم کے بعد اب مزید شرح صدر اور تفہیم کے لئے مثالیں درج ہیں۔

مفسر کی پہلی مثال: ارشاد الہی ہے ”فسجد الملائكة كلهم اجمعون“ (حجر ۳۰) تخلیق آدم پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو سجدے کا حکم دیا تو ملائکہ نے سجدہ کیا ملائکہ کا لفظ عام ہے اس میں تخصیص کا احتمال باقی رہا تو کلمہ نے اسے بند کر دیا کہ سب نے کیا اب یہ احتمال رہا کہ سب نے اکٹھے بیک وقت کیا یا جدا جدا متفرق طور پر تو اجماع نے اس کا دروازہ بھی بند کر دیا کہ سجدہ سب نے بیک وقت کیا اب تاویل و تخصیص وغیرہ کا کوئی احتمال نہ رہا، بات بالکل کھل کر سامنے آ گئی، اسی کو مفسر کہتے ہیں۔ ”اذ قالت الملائكة يا مريم“ (آل عمران ۴۵) اس آیت میں ملائکہ جمع سے خاص جبرئیل مراد ہیں۔ لیکن کلمہ نے تخصیص کا احتمال ختم کر دیا۔

دوسری مثال: احکام شرعیہ اور فقہی عبارات سے مثال پیش کی ہے، ایک شخص نے کہا ”تزوجت فلانة شهرا بكذا“ میں نے فلانی عورت سے اتنی رقم کے بدلے ایک ماہ تک شادی کی قائل نے جب ”تزوجت“ کہا میں نے شادی کی یہ لفظ نکاح و تزوج کے لئے ظاہر ہے لیکن متعہ یعنی نکاح موقت کا احتمال رکھتا ہے، جب اس نے ”شہرا“ ایک ماہ تک کا لفظ کہا تو اس نے خود ہی پول کھول دیا کہ یہ متعہ ہے شرعی نکاح نہیں اس پر صحیح نکاح کا حکم نہ ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ: عَلَى أَلْفٍ نَصٌّ فِي لُزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ فَبَقَوْلُهُ: مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا

الْمَتَاعَ بَيْنَ الْمُرَادِ بِهِ فَيَتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ عَلَى النَّصِّ حَتَّى لَا يَلْزَمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ
أَوْ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ: عَلَى أَلْفٍ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدٍ
كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدٍ كَذَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ

”اگر ایک (اقرار کرنے والے) شخص نے کہا: مجھ پر ایک ہزار لازم ہیں اس غلام کی قیمت کے یا اس کے
سامان کے ثمنوں کے سواں کا کہنا ”مجھ پر ایک ہزار لازم ہیں“ ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے کہ اسی لئے کہا مگر
اتنا جملہ کہنے میں مزید تفسیر کا احتمال باقی ہے پھر اس کے قول اس غلام کے ثمن یا اس سامان کے ثمن نے مراد واضح
طور پر بیان کر دی، سو مفسر نص پر راجح ہوا، یہاں تک کہ اس اقرار کرنے والے کو ایک ہزار کی ادائیگی لازم نہ ہوگی
مگر غلام یا سامان قبضہ کرتے وقت اور اس کا قول ”مجھ پر ایک ہزار لازم ہے“ اقرار میں ظاہر ہے، شہر میں زیادہ
چلنے والے سکوں میں نص ہے، پھر جب اس نے کہا اس شہر کے چلنے والے سکے تو مفسر نص پر راجح ہوگا، اس پر شہر
میں چلنے والے (مطلقاً) سکے لازم نہ ہوں گے بلکہ اس شہر میں چلنے والے سکے لازم ہوں گے جس کا اس نے نام
لیا اسی اصول پر حکم ہوگا اس جیسی دیگر مثالوں کا۔“

ترکیب: لو شرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل سے ملکر قول، لفلان علی دونوں ظرف مستقر لازم یا واجب اسم فاعل محذوف کے متعلق ہو
کر خبر مقدم، الف مبین، من بیانیہ مجرور سے مل کر معطوف علیہ، واو عاطفہ، من مجرور سے مل کر معطوف، دونوں ثابت محذوف
کے متعلق ہو کر بیان، مبین بیان مل کر مبتداء مؤخر مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ مقولہ، قول مقولہ مل کر شرط، فاجزائیہ، علی ظرف مستقر
متعلق لازم محذوف کے ہو کر خبر مقدم، الف مبتداء مؤخر، مبتداء خبر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر مبتداء نص متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر
ملکر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ، مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مستثنیٰ ہے۔ قول مقولہ سے ملکر مبتداء، بین المراد
بہ جملہ فعلیہ خبر یہ ہے، عند قبض العبد او المتاع یہ مرکب اضافی مستثنیٰ ہے الا سے پہلے ووقا من الاوقات مستثنیٰ منہ محذوف ہے
، مستثنیٰ منہ مستثنیٰ سے ملکر مفعول فیہ ہے، لایلز مہ کا، ظاہر متعلق سے ملکر قولہ کی پہلی خبر ہے، نص متعلق سے ملکر دوسری خبر ہے، من
نقد کذا کا تاویل ہذا التركيب مقولہ ہے علی ہذا خبر مقدم، نظائرہ مبتداء مؤخر، علی ہذا قس فعل محذوف کے متعلق بھی ہو سکتا ہے اس
صورت میں نظائرہ منصوب مفعول اور جملہ انشائیہ ہوگا۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مفسر کی تیسری مثال اور تفریعاً نص پر راجح ہونا ذکر کیا ہے۔

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کے حق میں اقرار کرتے ہوئے کہا، فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس غلام یا اس
سامان کے ثمنوں سے، اس جملے کا ابتدائی حصہ ”علی الف“ ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے یعنی یہ جملہ ہزار کے وجوب کے
لئے کہا گیا ہے اور ہم پڑھ آئے ہیں کہ جس جس قابل غور بات کے لئے کلام لایا گیا ہے وہ بات نص ہوتی ہے۔ ہاں اس میں
تفسیر و وضاحت کا احتمال باقی ہے کہ آخروہ ہزار کس مد کے ہیں؟ تو من بیانیہ نے بیان کر دیا کہ اس غلام کے ثمن یا اس سامان

کے ثمن، اب پوری بات یہ ہوئی کہ مجھ پر اس غلام کے ثمن کی مد میں ایک ہزار لازم ہیں یا سامان کے عوض میں نص میں تو صرف وجوب الف کا ذکر تھا مفسر میں مکمل وضاحت ہو گئی تو مفسر راجح ہو گا اب نتیجہ یہ ہو گا کہ اقرار کرنے والا غلام یا سامان پر قبضہ کرے گا تو ہزار کی ادائیگی لازم ہوگی ورنہ نہیں کیونکہ ثمن کی ادائیگی مبیعہ پر قبضہ کے وقت لازم ہوتی ہے۔

ذیلی مثال: آخر میں مصنف نے مختصر ایہ مثال بھی ذکر کر دی جو ہم مشترک مؤول کی بحث میں پڑھ چکے ہیں، یہاں تقریر کا انداز جدا ہے، مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ”فلان علی الف“ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار (لازم) ہیں، یہ جملہ سنتے ہی اقرار سمجھ آ گیا کہ قائل ایک ہزار کا اقرار کر رہا ہے، یہ ہزار کس ملک و کرنسی کے ہیں تو وہ اسی شہر کے مراد ہوں گے جہاں مقرر نے اقرار کیا ہے کیونکہ مقرر اپنے ہی شہر کے سکے کو لازم کرنے کے لئے یہ کلام لایا ہے تو ”نقد بلد“ کا ثبوت نص اور مقصود کلام سے ہوا یہ دو باتیں تو اس جملے سے ہم نے سمجھ لیں کیونکہ تفصیل سے پڑھا ہے ظاہر نص کی مثال ایک ہوتی ہے، مفہوم کو ظاہر اور مقصود کو نص کہتے ہیں پھر مقرر نے ”من نقد بلد کذا“ کہہ دیا اس شہر میں رائج سکے مثلاً ملتان (یہ مثال اس وقت کی ہے جب ہر شہر والوں کے رائج الوقت سکے مختلف ہوتے تھے اب ملکوں پر انحصار ہوتا ہے کہ فلاں ملک کا رائج الوقت سکے فلاں ملک کی کرنسی) اس عبارت نے الف کو بیان کر دیا تو جس ملک یا شہر کا نام لیا اس کی کرنسی کے مطابق ایک ہزار واجب ہو گئے مقرر کے اپنے ملک شہر کے نہیں جو نص سے ثابت ہو رہے تھے، اس لئے کہ مفسر نص پر راجح ہے یہ مصنف کے وفور علم کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ آخر میں ایسی مثال دی جس میں اب تک بیان کردہ تینوں قسمیں ظاہر، نص، مفسر کو جمع کر دیا آخر میں کہا اس جیسی تمام مثالوں کا یہی حکم ہے کہ ظاہر سے نص راجح، نص سے مفسر راجح محکم تو اس سے بڑھ کر ہے۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا أَزْدَادَ قُوَّةَ عَلَى الْمُفَسِّرِ بَحِثٌ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ أَصْلًا مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْبَاقِرِ: إِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ وَحُكْمُ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مَحَالَةَ.

”بہر حال محکم سو وہ ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھ کر ہو اس حیثیت سے کہ اس کا خلاف بالکل جائز ہی نہ ہو

اس کی مثال کتاب الہی میں مذکور ہے ”بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جانتے ہیں اور یقیناً اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی زیادتی نہیں کرتے“ شرعی احکامات میں اس کی مثال جو ہم نے کہا اقرار کے بیان میں، بیشک فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کے ثمنوں میں سے ایک ہزار ہیں سو یہ لفظ محکم ہے اس غلام کے عوض ہزار کے لازم ہونے میں اور اسی پر محمول ہوں گی اس کی دیگر مثالیں مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ دونوں پر عمل واجب ہے یقیناً۔“

ترکیب و تحقیق: اما تفصیلیہ، محکم مبتداء قائم مقام شرط، فہو سے اصلا تک جملہ اسمیہ جزاء ہے، مثالیہ مبتداء، فی الکتاب ظرف مستقر مذکور کے متعلق ہو کر خبر، آیا دو الگ جملے ہیں پھر یہ بتاویل ہذا ترکیب ہو مبتداء محذوف کی خبر ہیں۔ فی الحکمیات مثالیہ

حيث قالوا انما البيع مثل الربوا کی ترکیب کیا ہے؟

ثُمَّ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ آخَرَى تَقَابُلَهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ. وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلِ. وَضِدُّ الْمُفَسِّرِ الْمُجْمَلِ. وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ.

”پھر ان چار کے مقابل دوسری چار ہیں ظاہر کی ضد خفی، نص کی ضد مشکل، مجمل کی ضد متشابہ ہے۔“

ترکیب: ثم برائے تراخی، لہذا الاربعہ ظرف مستقر خبر مقدم، اربعہ موصوف، آخری صفت اول، جملہ فعلیہ نکرہ کی صفت ثانی، موصوف دونوں صفات سے ملکر مبتداء مؤخر، مبتداء اپنی خبر مقدم سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، ضد الظاہر معطوفات سے ملکر مبتداء، الخفی معطوفات سے ملکر خبر۔

توضیح: ان دو جملوں میں مصنف نے دوسری چار اقسام کا اجمالی ذکر کیا ہے۔

تقابلہ ضد تقابل و مقابلہ کا تقریباً ایک مفہوم ہے المراد بالضد ما تقابل الشی ولا یجتمع معہ فی محل واحد فی زمان واحد بجهة واحدة حسامی میں ہے ضد سے مراد یہ ہے کہ ضدین میں سے ایک مقابل کے ساتھ ایک جگہ ایک وقت میں ایک جہت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے۔

تقابل کی اقسام: تقابل کی چار اقسام ہیں فقہاء و اہل اصول کے نزدیک ضد کا اطلاق درج ذیل چاروں اقسام پر ہوتا ہے
۱۔ تقابل تنافیین، نفی اثبات اور ہاں ناں کا تقابل جیسے انسان لاناں میں تقابل ہے۔
۲۔ تقابل متضایفین باپ بیٹے کا تقابل۔

۳۔ تقابل ضدین دو وجودی چیزوں کا ایک محل میں جمع ہونا، متنوع ہو جیسے سواد و بیاض کا جمع ہونا۔ ۴۔ تقابل عدم و ملکہ جیسے حرکت و سکون کا تقابل، ایک چیز متحرک ہو اسی جہت سے ساکن ہو، یہ اجتماع متقابلین ہے، طرہ ایہ اقسام ذکر کر دیں ورنہ بحث کا سمجھنا ان پر منحصر نہیں۔

وجہ حصر: خفی، مشکل، مجمل، متشابہ میں بھی وجہ حصر یہ بیان کی جاتی ہے۔ کسی لفظ کے معنی میں خفا و دو حال سے خالی نہیں، خفا کسی عارض خارجی کی وجہ سے ہوگا یا بالنفس، بالنفس صیغہ کی وجہ سے پھر اگر خفا کسی عارض کی وجہ سے ہے تو خفی ہے اور معنی میں خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ خفا سباق و سباق میں طلب و تامل اور غور کرنے سے دور ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر طلب و تامل سے خفا دور ہو سکتا ہے تو یہ مشکل ہے اگر طلب و تامل سے خفا دور نہیں ہو سکتا ہو پھر دو حال سے خالی نہیں، متکلم و صاحب کلام کی طرف سے اس کی وضاحت و صراحت کی توقع ہے یا نہیں؟ اگر توضیح اور توضیح و تصریح کی توقع ہے تو مجمل ہے ورنہ متشابہ ہے۔ ظاہر کی ضد خفی، نص کی ضد مشکل، مجمل کی ضد متشابہ، پہلی چار میں ظہور اور وضوح معنی میں ترقی ہوتی جاتی ہے دوسری چار میں خفا و پوشیدگی بڑھتی رہتی ہے، یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں پہلی چار میں ترقی الی الصعود والظہور ہے دوسری چار میں ترقی الی النزول (الخفاء) ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بَعَارِضُ لَا مِنْ حَيْثُ الصَّيْغَةُ مَثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيَ فِي حَقِّ الطَّارِقِ وَالنَّبَاشِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِي خَفِيَ فِي حَقِّ الْوُطِي. وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكْهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يَتَفَكَّهُ بِهِ خَفِيًّا فِي حَقِّ الْعَنْبِ وَالرُّمَانِ. وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ حَتَّى يَزُولَ عَنْهُ الْخِفَاءُ.

”سو خفی وہ ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نفس صیغہ کی وجہ سے نہیں، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے ”چوری کرنے والا مرد چوری کرنے والی عورت سوان دونوں کے ہاتھ کاٹو“ سو یہ چور کے حق میں ظاہر ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے اسطرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”زنا کرنے والی عورت زنا کرنے والی عورت“ زانی کے حق میں ظاہر ہے، لوطی کے حق میں خفی ہے، اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ میوہ نہیں کھایگا تو یہ ان میوؤں کے متعلق ظاہر ہے جو تلمذ ذکے لئے کھائے جاتے ہیں، انکو رانا رکے حق میں خفی ہے، خفی کا حکم جب جو کا وجوب ہے یہاں تک کہ اس سے پوشیدگی زائل ہو جائے (اور مفہوم نکھر کر سامنے آ جائے)

ترکیب و تحقیق: فالتفصیل، الخفی مبتدا، ما موصولہ، خفی فعل ماضی معروف، المراد فاعل، بہ متعلق اول، بعارض جار مجرور ملکر معطوف علیہ، لا عاطفہ، من حیث الصیغہ معطوف، معطوف علیہ جملہ فعلیہ صلہ، موصول ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، مثالہ مبتدائی قولہ۔۔۔ قول مقولہ جار مجرور مل کر ظرف مستقر خبر، ظاہر مشبہ بالفعل کی پہلی اور خفی دوسری خبر ہے، کذلک مصدر کے متعلق مقدم ہے، قول، مقولہ متعلق مل کر مبتداء، ظاہر خبر اول اور خفی خبر ثانی، آگے جملہ شرطیہ، خفی کان کی خبر ثانی ہے۔
توضیح: اس عبارت میں مصنف خفی کی تعریف حکم اور تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔

خفی کی تعریف: الخفی ما خفی مراده بعارض غیر الصیغہ (ای لا یکون خفاؤه من حیث الصیغہ واللغة بل لا مر خارجی) خفی وہ ہے جس کی مراد لفظ کے علاوہ کسی پیش آمدہ وجہ سے پوشیدہ ہو یعنی لغوی طور پر کوئی پوشیدگی نہ ہو بلکہ کسی خارجی اور دوسری وجہ سے مراد متعین نہ ہو رہی ہو، مثال سے ان شاء اللہ بات زیادہ واضح ہوگی ایک لفظ ہے اس کا معنی مفہوم لغت کے لحاظ سے معلوم ہے لیکن کسی دوسری وجہ سے متعین و منطبق کرنے میں خفا ہے۔

حکم: حکم الخفی وجوب الطلبد حتی يزول عنه الخفاء لفظ کے معانی و احتمالات میں طلب جستجو کرنا کہ پوشیدگی زائل ہو اور حکم لاگو ہو سکے خفی میں طلب سے بات حل ہو جاتی ہے اور خدا دور ہو جاتا ہے۔

خفی کی پہلی مثال: سورة المائدة کی آیت ۳۸ میں ہے ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“ یہ آیت کریمہ اپنے لغوی معنی اور شرعی مفہوم میں واضح ہے کہ مکمل ثبوت فراہم ہونے پر چوری کرنے والا چاہے مرد ہو یا عورت حد ”قطعید“ جاری کر دو اب صورت پیش آئی کہ جیب کترے اور کفن چور کا کیا حکم ہے تو آیت کی طرف متوجہ ہوئے تو خفا پیدا ہوا کہ ان کے ہاتھ

کاٹے جائیں گے یا نہیں عارض کی وجہ سے خفا پیش آنے کا یہ مفہوم ہے۔

سارق، طرار، نباش کا معنی و فرق: سارق یہ باب ”ضرب“ سے ہے، سرقت کا معنی ہے کسی کا محفوظ و مقوم کم سے کم دس درہم (۲۵۰) شرعاً قابل انتفاع مال چپکے سے لے لینا یہ چوری ہے، مکمل ثبوت فراہم ہونے پر حد جاری ہوگی، اگر یہ قیودات نہیں تو حد کا نفاذ نہ ہوگا، مثلاً کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو حد نہ ہوگی کہ مسلمان کے حق میں محترم اور قابل انتفاع نہیں، اسی طرح دس درہم سے کم مال چرایا کسی کے ایسے کھیت سے لیا جہاں نگران و محافظ نہ ہو تب بھی حد نہ ہوگی، طرار یہ طرّ باب ”نصر“ سے ہے اس کا معنی ہے مالک، بیدار و ہوشیار ہے اپنی جیب کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہے لیکن ذرا سی غفلت دلا پر واپسی سے جیب خالی کر لی اچک لیا اسے جیب کترا کہتے ہیں نباش یہ باب ”نصر“ سے ہے اس کا معنی ہے ”قبر کھود کر کفن نکال لینا“ کتنے بد فطرت اس کے عادی ہوں گے! اب فرق و تناسب ملاحظہ کیجئے کہ چوری میں تو حد ہے۔ کیا طرار کا معنی سارق کے معنی کے مساوی ہے تو غور کرنے سے معلوم ہوا طرار میں تو زیادہ معنی ہے اس طرح کہ چوری میں تو محافظ کی نیند غفلت مشغولیت وغیرہ سے ہاتھ صاف کر لئے لیکن طرار نے توجیہ جاتے ہوئے ہوشیار و بیدار کو ہاتھ کی صفائی دکھائی اس لئے یہ سرقت سے بڑھ کر ہے نباش میں سارق کی بجائے کمی ہے کہ غیر محفوظ کفن چرایا اب واضح ہو گیا کہ یہ تینوں الفاظ مفہوم میں برابر نہیں تو حکم میں کیسے برابر ہوں یہی خفا ہے طرار سارق سے بڑھ کر اور نباش کمتر ہے۔ طرار میں تو دلالتہ انص کے طور پر حکم لگاتے ہوئے حد نافذ ہوگی کیونکہ جب ادنیٰ سرقت میں حد ہے تو اس سے زائد طرار پر بطریق اولیٰ یہ حکم لاگو ہوگا سارق چھوٹے مجرم کو سزا ہے تو طرار بڑے مجرم کو کیسے سزا نہ ہوگی ہاں نباش اس سے کم ہے تو شبہ پیدا ہو کہ اس پر حد ہو یا نہ ہو؟ پھر اصول ہے ”الحدود تندری بالشبهات“ حد و شبہ سے ساقط ہوتی ہیں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جیب کترے اور کفن چور کے لئے جدا جدا طرار و نباش کا اطلاق ہوتا ہے اگر سارق اور ان میں فرق نہ ہوتا تو ایک نام کا اطلاق ہوتا جدا جدا نام بھی فرق کی دلیل ہیں۔

دوسری مثال: سورۃ النور کی آیت ۲ میں ہے ”الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة“ بدکار عورت و مرد کے لئے یہ ظاہر ہے کہ ان پر حد ہوگی، پھر جب منعکس الفطرت بذباطن لوطی کے حکم میں غور کیا گیا تو خفا ہوا کہ زنا والا معنی اس کے فعل شنیع اور حرکت قبیحہ میں ناقص و کمتر ہے ایک اس لئے کہ محل میں فرق ہے زنا موضع حرث میں ہے لواطت موضع فرث غلاظت میں ہے دوسرا یہ کہ اہل لغت لوطی پر لفظ زانی کا اطلاق نہیں کرتے طلب و جستجو سے یہ فرق ظاہر ہوا تو حکم بھی جدا ہو گا اس لئے کہ شبہ سے حد ساقط ہوتی ہے یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کی تحقیق پر ہے، صاحبین کہتے ہیں کہ لواطت کے معنی میں نقص و کمی کی بجائے زیادتی ہے اس لئے کہ عورت سے انتفاع کی جائز صورتیں نکاح و ملکیت ہیں، جب کہ لواطت کے لئے تو منجانبش کا شائبہ تک نہیں اس لئے جس سے انتفاع کی کوئی ممکنہ صورت جواز کی نہیں تو اس کی حرمت و شاعت دو گنی ہوگی اور اس پر بطریق اولیٰ حد ہوگی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حد زنا جاری ہوگی۔

بقول امام صاحب لواطت کی سزا سلطان و قاضی کو اختیار ہے لوطی کو جلا دے اس پر دیوار گرا کر ہلاک کر دے، بلند مقام یا پہاڑ

چاہے شور بے دار ہو یا بغیر شور بے دار یہ تعریف خشک و سیال دونوں پر پچی آئے گی ۳۔ امام محمدؒ نے کہا جو چیز اکثر تجارت روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہو وہ ادام ہے۔ امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت میں منقول ہے ادام مداومت بمعنی موافقت سے مشتق ہے وہ چیز جو کھانے میں روٹی کے موافق ہو گوشت انڈا وغیرہ سب ادام میں داخل ہیں۔

صاحبینؒ کے نزدیک ادام و سالن کی تعریف عام ہے اور اس چیز پر پچی آتی ہے جو روٹی کے ساتھ استعمال کی جاتی ہو اس بناء پر مذکورہ قسم کھانے والا بھنا ہوا گوشت انڈا پیڑ وغیرہ کھالیا تو حانث ہو جائیگا مزید براں یہ کی حدیث میں ہے ”سید ادام اهل الجنة اللحم“ اہل جنت کا اعلیٰ ترین سالن گوشت ہے۔

امام صاحب کا قول: پہلی تعریف میں جیسے گذرا امام صاحبؒ کے نزدیک ادام کا اطلاق وانطباق شور بے پر ہوتا ہے جو ”روٹی کو ترک کر دے اور روٹی اس میں مل کر نرم ہو جائے یہ چیز کیونکہ بھنے ہوئے گوشت انڈے پیڑ میں نہیں اس لئے ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

جواب: صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں کو روٹی سے موافقت کا ملکہ نہیں جیسا کہ شور بے میں موافقت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ اس لئے ادام کا معنی ناقص ہے۔ حدیث پاک کا جواب یہ ہے کہ بحث دنیا کہ ادام میں ہے جسے ادام و اطعمہ جنت پر قیاس کرنا یا اس یک جیسا کہنا بعید ہے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ فتح الباری (ج ۹ ص ۵۵۶) میں ہے ”سید الادام فی الدنيا والاخرة اللحم“۔ اتحاف السادة المتقين: ۵ ص ۲۵۲ میں ہے: ”سید الادام اللحم“ اس لئے بعض شراح کا یہ جواب بعید ہے۔

تنبیہ: قسم کا اعتبار عرف پر ہوتا ہے اور ہمارے عرف میں بھنے ہوئے گوشت اور انڈے پر سالن کا اطلاق بالعموم ہوتا ہے اس لئے ان کے استعمال سے حانث ہوگا۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُحْمَلِ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وَجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بَيَانٌ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَحَرَّمَ الرَّبُّوا فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرَّبُّوا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَّةُ عَنِ الْعَوَضِ فِي بَيْعِ الْمَقْدَرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَدَلَالَةٌ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يَنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّامُّلِ .

”پھر خفا میں مشکل سے بھی بڑھ کر مجمل ہے، مجمل وہ لفظ ہے جو کئی وجوہات کا احتمال رکھتا ہو ایسی حالت میں ہو کہ اس کی مراد پر واقفیت نہ پائی جائے سکے مگر متکلم کی طرف سے بیان کے ساتھ، احکام شرعیہ میں اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اس نے سود کو حرام کیا“ اس لئے کہ لفظ ”ربوا“ کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے حالانکہ (آیت میں) مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ مراد وہ زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو ایسی اشیاء کی بیع میں جو مکملی موزونی ہم جنس ہوں اور لفظ کی اس پر کوئی دلالت نہیں سو مراد غور تدبر سے حاصل نہ ہوگی (بلکہ متکلم و شارح کی طرف سے

بیان ضروری ہے۔

ترکیب و تحقیق: ثم عاطفہ برائے تراخی، فوق المشکل مرکب اضافی خبر مقدم، المجل مجمل مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو مبتدا، ما موصول صلہ ملکر خبر، فانچیہ صار فعل ناقص ہو ضمیر راجع بسوئے مجمل اسم، با جارہ، حال نکرہ موصوف، لا یوقف فعل مجہول نائب فاعل ضمیر متعلقات سے ملکر جملہ صفت موصوف صفت ملکر مجرور جار مجرور ملکر ظرف مستقر صار کی خبر، جملہ فعلیہ خبریہ، نظیرہ مبتدا، تانی الشرعیات خبر اول، قولہ تعالیٰ۔۔۔ خبر ثانی فاتعلیلہ ان حرف مشبہ بالفعل المفہوم متعلق سے ملکر اسم ہو مبتدا مرکب توصیفی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہی مبتدا غیر مراد معطوف علیہ بل عاطفہ المراد مبتدا، الزیادۃ موصوف، الخالیۃ اسم فاعل مؤنث، دونوں متعلقات سے مل کر صفت، موصوف صفت مل کر خبر، مبتدا خبر مل کر معطوف، غیر مرادۃ معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ اللفظ مبتدا، لانی جنس، دلالتہ نکرہ منصوبہ اسم، لہ علیٰ ہذا دونوں طرف مستقر متعلق محذوف کے ہو کر خبر، جملہ اسمیہ مبتدا کی خبر، مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ”مجل“ کی تعریف، حکم اور مثال ذکر کی ہے۔

مجل کی تعریف: المجمل: هو ما احتمل وجوہا فصار بحال لا یعلم المراد بہ الا ببيان من قبل المتکلم “مجل وہ ہے جو کئی وجوہات کا احتمال رکھے، سو ایسی حالت میں ہو کہ متکلم کے بیان کے سوا اس کی مراد معلوم نہ ہو سکے، مطلب یہ ہے کہ سابقہ دو قسموں کی طرح طلب وتامل سے بات نہ بن پائے جب تک کہ صاحب کلام اور شارع وضاحت نہ فرمادیں۔
حکم: حکمہ لا یعمل علیہ الا بعد بیان المتکلم بہ ”مجل پر عمل نہ ہوگا مگر اس کے بارے میں متکلم کے بیان کے بعد“ ظاہر ہے مراد معلوم ہوگی تو عمل ہوگا اور یہاں حصول مراد کا طریق متکلم کا بیان ہے، اس لئے اس سے پہلے عمل نہ ہو پائے گا۔

مثال: ارشاد الہی ہے: ”وحرّم الربوا“ (البقرۃ ۲۷۵) اس آیت میں لفظ ربوا مجمل ہے، مصنف نے وضاحت کر دی ہے کہ اس کا معنی زیادتی ہے، صرف واو کے فاصلے کے ساتھ پہلے جس خرید و فروخت کو حلال قرار دیا گیا ہے، اس میں بھی تو نفع ہوتا ہے، قصہ شعیب علیہ السلام میں ہے ”بقیۃ اللہ خیر لکم“ (ہود ۸۶) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بچت تمہارے لئے بہتر ہے اب معلوم ہوا کہ اس سے مطلقاً زیادتی کی حرمت وممانعت نہیں، پھر طلب وتامل کا بھی یہاں کوئی چارہ نہیں، تو شارع کے بیان کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ”الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یدابید، والفضل زبوا“ (مسند احمد ۲/۲۲۲) گندم گندم کے مقابلے میں، جو جو کے بدلے میں، کھجور کھجور کے عوض میں، سونا سونے کے ساتھ، چاندی چاندی کے مقابلے میں، برابر برابر، ہاتھ و ہاتھ دست بدست خریدنا اور بیچنا درست ہے اور زیادتی سود ہے، کسی حد تک اجمال کا بیان ہوا کہ زیادتی سے مراد مذکورہ اشیاء سے کسی بھی بیع میں کمی زیادتی مراد ہے، یہ حرام ہے، مطلقاً زیادتی کی حرمت مراد نہیں، مصنف کے طرز پر مثال و اجمال کی وضاحت ہو چکی۔

فائدہ: مذکور اشیاء سہ کے متعلق تو حکم صراحۃً آچکا لیکن ظاہر ہے معاملات کی تو ذہیروں اقسام واجناس ہیں، اس لئے دیگر اقسام بیع کے احکام کے لئے اس حکم کو متعدی کرنا ہوگا، اس میں علماء مجتہدین نے غور و غوض کر کے علت مشترکہ کا استخراج واستنباط کیا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربا کی ”علت“ قدر (کیل و وزن) مع الجنس ہے۔ شوافع کے نزدیک طعم و ثمنیت ہے۔ اصحاب مالکؒ کے نزدیک ربا کی علت نقدین میں نقدیت اور غیر نقد میں اذکار و اقیات ہے، پھر ہر ایک کے نزدیک جہاں ان کی شرائط موجود ہوں گی تو ربا کا حکم لاگو ہوگا ورنہ نہیں۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخَفَاءِ الْمُتَشَابِهِ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوفِ الْمُقْطَعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ، وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ إِعْتِقَادُ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَيَانُ.

”پھر خفا میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے متشابہ کی مثال سورتوں کے آغاز میں واقع حروف مقطعات ہیں اور

مجمل و متشابہ کا حکم ان کی مراد کی حقیقت پر عقیدہ رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آئے“

ترکیب: ثم عاطفہ برائے ترانخی، فوق المجمل خبر مقدم فی الخفاء متعلق اسم مفعول کے المتشابہ مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ خبریہ، مثال المتشابہ مبتدا، الحروف۔۔۔۔۔ خبر حکم المجمل والمتشابہ مبتدا اعتقاد۔۔۔ خبر، یاتی جملہ فعلیہ تاویل مصدر مجرور، متعلق مصدر۔
توضیح: فصل کے اس آخری ٹکڑے میں آخری قسم متشابہ کی تعریف مثال حکم مذکورہ ہے۔

متشابہ کی تعریف: ”المتشابہ هو ما خفي مراد الشارع منه سواء كان معناه اللغوي ظاهرا ام لا“ متشابہ وہ لفظ ہے جس سے شارع کی مراد پوشیدہ ہو چاہے لغوی اور لفظی معنی ظاہر ہو یا نہیں ”متشابہ کا مطلب اشتباہ میں ڈالنے والا غیر واضح انتہائی مخفی پھر ایک تو وہ جس کا لفظی معنی معلوم ہے نہ مراد جیسے ”حم عسق، الر“ دوسرے یہ کہ لفظی معنی تو معلوم ہے مراد واضح نہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ الوجه الید الساق۔

مثال: حروف مقطعات جو قرآنی سورتوں کے آغاز میں ہیں ان کی کل تعداد چودہ ہے اور مجموعہ ”نص حکیم قاطع لہ سر“ ہے ان کی مراد میں اتنا خفا ہے کہ ظہور کی توقع نہیں۔

حکم: التوقف مع اعتقاد حقيقة المراد به حتى ياتي البيان من المتكلم اس کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا اور متکلم کی طرف سے بیان آنے تک توقف کرنا اس کا حکم یہی ہے کہ اس کے مراد کے بارے میں توقف ہو اور اس کی جو حقیقت مراد اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے اس پر کامل اعتقاد رکھنا یہاں صرف اعتقاد مطلوب ہے عمل و اجتہاد ساقط ہے امت ان کی مراد تک پہنچنے اور عمل پیرا ہونے کی مکلف نہیں۔

تمرینی سوالات: س: مخفی کی تعریف، مثال اور حکم کیا ہے؟

س: مشکل کی تعریف، مثال، حکم اور وجہ تسمیہ کیا ہے؟

س: نظیرہ فی الشرعیات قولہ تعالیٰ حرم الربوا الخ کی مکمل توضیح بیان کیجئے!

ہے تو معنی کا لوگوں میں جانا پہچان ہونا تعین مراد کی دلیل ہے نتیجہ یہ ہوا کہ عرف کی وجہ سے جس لفظ کا جو معنی مراد ہوگا اسی پر حکم نافذ ہوگا ہم دیکھتے ہیں کہ ایک لفظ کا لغوی اور حقیقی معنی ہے لیکن عرف میں وہ مراد نہیں ہوتا تو ثبوت حکم کے لئے عرف میں معروف و متداول معنی کا اعتبار ہوگا حکم بھی اسی پر مرتب ہوگا جو مراد و متعارف اور معتبر ہے یہ تو دلیل ہوئی آگے تمثیل کا ذکر ہے۔

پہلی مثال: ایک شخص نے قسم اٹھائی ”لا یشتری راسا“ اس کا حقیقی معنی تو تمام حیوانات کے سر پر سچا آئے گا، عرف عام میں سری پائے کی فروخت میں یہ لفظ چڑیا، کبوتر، چیونٹی کے سر پر نہیں بولا جاتا۔ بلکہ عرف عام میں گائے، بکری، مچھلی کی سری پر بولا جاتا ہے، اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ قسموں کا اعتبار عرف پر ہوتا ہے پھر ابھی ہم نے پڑھا کہ دلالت عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قسم متعارف معنی پر محمول ہوگی، اور چڑیا کبوتر کا سر خریدنے سے وہ شخص حائل نہ ہوگا۔

دوسری مثال: ایک شخص نے قسم کھائی کہ ”لا یسا کل بیضا“ اندہ نہ کھائے گا یہ بھی متداول و متعارف معنی پر محمول ہوگی اور چڑیا کبوتر کے انڈے سے حائل نہ ہوگا۔

وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرْكَ الْحَقِيقَةِ لَا يُوجِبُ الْمَصِيرَ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ أَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ. وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجَّاً أَوْ مَشِياً إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنْ يَضْرِبَ بِثَوْبِهِ حَظِيمَ الْكَعْبَةِ يَلْزِمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لَوْ جُودَ الْعُرْفُ.

” اسی تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ترک حقیقت مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتی، بلکہ یہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو عام کو بعض سے مقید کرنا اسی کی مثال ہے اسی طرح اگر کسی نے بیت اللہ شریف کے حج کی پیدل منت مانی یا یہ کہ وہ اپنا کپڑا دیوار کعبہ کو ملے گا تو عرف کے پائے جانے کی وجہ سے ارکان معلومہ کے ساتھ اس پر حج لازم ہوگا۔“

ترکیب: بہذا ظہر کا متعلق مقدم ہے، ان اسم و خبر سے ملکر بتاویل مفرد ظہر کا فاعل ہے لا یوجب جملہ فعلیہ، ان حرف مشبہ بالفعل کی خبر ہے ظہر جملہ فعلیہ معطوف علیہ ہے بل عاطفہ جاز تاویل مصدر فاعل سے ملکر معطوف ہے۔ کذلک الحکم مبتدا محذوف کی خبر ہے لو شرطیہ نذر فعل ماضی معروف، ہو ضمیر راجع بسوئی ناذر فاعل، جما معطوف علیہ، او عاطفہ، مشیا مصدر متعلق سے ملکر معطوف اول، او عاطفہ، ان یضرب جملہ فعلیہ تاویل مصدر متعلق سے ملکر معطوف اول، او عاطفہ، ان یضرب جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر معطوف ثانی، جادوئوں معطوفین سے ملکر مفعول، جملہ فعلیہ شرط، یلزمہ مفعول، فاعل، متعلقین سے ملکر جزا جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف ”سابقہ دو مسئلوں سے ماخوذ اصول بیان کر رہے ہیں چوتھی فصل کے اندر حقیقت و مجاز کی بحث میں ہم بڑھ آئے ہیں کہ حقیقی معنی مجبور یا معذور ہو تو مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ حقیقی معنی کے ترک کی وجہ سے مجازی معنی کی طرف رجوع ہو، بلکہ بیچ کی ایک صورت ہے کہ حقیقت قاصرہ مراد لے لیں یعنی حقیقت کاملہ اور مجاز کے درمیان کی راہ اختیار کرتے ہوئے حقیقت قاصرہ مراد ہو عرف کی وجہ سے، حقیقت قاصرہ کا مطلب یہ ہے کہ مکمل حقیقت نہ ہو

بلکہ اس کے بعض افراد مراد ہوں جیسے راس میں گائے، بھینس، بکری کی سری مراد ہوائی طرح بیض میں ایک فرد مرغی کے انڈے مراد ہوں یہ حقیقت قاصرہ ہے اور اس پر عمل مجاز کی طرف جانے سے بچا لیتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ حقیقت چھوڑنے کی صورت میں حتمی نہیں کہ مجازی معنی ہی مراد ہوں بلکہ حقیقت قاصرہ مراد ہو سکتی ہے اور مذکورہ و آئندہ دو مثالوں میں یہی مراد و معتبر ہے حقیقت قاصرہ مراد لینا ایسے ہے جیسے عام کو بعض افراد سے مقید کرنا۔

تیسری مثال: ایک شخص نے ”جج“ کی نذر مانی تو اس پر معروف جج لازم ہوگا، جس میں احرام، طواف، وقوف منی، وقوف عرفات، وقوف مزدلفہ، رمی جمار صفا مروہ کی سعی وغیرہ اعمال مخصوصہ ہیں یہ حکم عرف کی وجہ سے ہے کیونکہ عرف میں لفظ جج کا یہی مفہوم مراد و معتبر ہوتا ہے اس کا حقیقی معنی متروک ہوگا ورنہ لفظ جج کا لفظی معنی ہے ارادہ کرنا لیکن صرف ارادہ کرنے یعنی حقیقی معنی سے منت پوری نہ ہوگی عملاً پورا جج لازم ہوگا اسی طرح اگر کسی نے نذر میں صلوة کہا تو مقاد نماز ضروری ہوگی لفظی معنی دعا کافی نہ ہوگا۔

چوتھی مثال: کسی نے منت مانی کہ پیادہ پا بیت اللہ کو جایگا یا یہ منت کی کہ دیوار کعبہ کو اپنا کپڑا لگائے گا“ تو بھی جج لازم ہوگا پیدل چل کرواں جانا یا صرف کپڑا لگانا کافی نہ ہوگا، وجہ وہی ہے کہ عرف میں ان الفاظ سے مراد معروف جج ہی ہوتا ہے، تو لفظی معنی خالی چل کر جانا یا کپڑا لگانا مراد نہ ہوگا بلکہ جج بیت اللہ لازم ہوگا ورنہ قسنا اللہ تعالیٰ زیارة بیتہ الشریف و زیارة مزار الحبيب صلى الله عليه وسلم مرارا وتكرارا زادهما الله تعظيما تكريما وتشريفا۔

وَالشَّائِي قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بَدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يُعْتَقْ مَكَاتِبُهُ وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمَكَاتِبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَجْزُ تَصْرِفُهُ فِيهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ وَطْءُ الْمَكَاتِبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمَكَاتِبُ بِنْتُ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَرَثَتُهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ. وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَأَمَ الْوَلَدُ فَإِنَّ الْمَلِكَ فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطْءُ الْمُدَبَّرَةِ وَأَمَ الْوَلَدُ وَإِنَّمَا النِّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَةَ.

”دوسری وجہ کبھی نفس کلام میں دلالت کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے، اس کی مثال جب کسی مولیٰ نے

کہا میری ملکیت میں جتنے غلام ہیں وہ سب آزاد تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام جس کا کچھ حصہ

آزاد کیا جا چکا ہو مگر جب اس نے ان کے داخل ہونے کی نیت کی، اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے اس کو شامل ہوتا

ہے جو ہر اعتبار سے مکمل غلام ہو اور مکاتب ہر اعتبار و جہت سے مملوک نہیں اسی وجہ سے تو مکاتب میں مولیٰ کو

تصرف جائز نہیں اور نہ ہی مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی حلال ہے اور اگر مکاتب غلام نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے

مثال: مولیٰ نے کہا کل مملوک لی فیہ حر جو میری ملکیت میں ہیں وہ سب آزاد ہیں اس کی ملکیت میں رقیق مکاتب معتق البعض مدبرام ولد ہیں اس کے کہنے سے وہ سب آزاد ہوں گے جن پر مملوک کا لفظ پورا پورا سچا آئے گا یعنی جو ملک وید مملوک ہوں، مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے اس لئے کہ مکاتب پر بدل کتابت ادا کرنے تک ملکیت تو ہے قبضہ نہ رہا اور معتق البعض پر ملکیت ناقص ہے حالانکہ مطلق لفظ ”مملوک“ اس غلام پر سچا آتا ہے جو من کل الوجہ مملوک ہو اس مثال میں مکاتب اور معتق البعض کا آزاد نہ ہونا لفظ مملوک کی دلالت کی وجہ سے ہے لہذا الم یحجز میں اسی بات کو واضح کیا کہ مکاتب و مکاتبہ میں قبضہ نہ رہنے کی وجہ سے تصرف جائز نہیں مکاتبہ باندی سے وطی جائز نہیں اس سے ثابت ہوا ملکیت میں نقص آیا ہے تو تروج المکاتب۔۔۔۔۔ میں تقریباً مسئلہ ذکر کیا ہے اصول یہ ہے کہ مالک اپنے غلام سے نکاح نہیں کر سکتی اگر یہ صورت پیش آئے کہ مالک نے اپنے غلام کو مکاتب بنادیا حال بدل کتابت ادا نہ ہوا تھا کہ مولیٰ مرگیا اور اس کی وارث بیٹی ہے اب اس بیٹی نے اس غلام سے نکاح کیا جسے اس کے مرحوم باپ نے مکاتب بنایا تھا حالانکہ دیگر اشیاء کی طرح یہ غلام بھی وراثت میں آچکا ہے اور مرحوم کی بیٹی اس کی وارث ہے عام ضابطے کو دیکھتے ہوئے یہ نکاح درست نہ ہونا چاہیے اس لئے کہ اب یہ مالک بن چکی لیکن ایسا نہیں اس لئے کہ مرحوم کی بیٹی بدل کتابت کی وارث ہے غلام کی مالک نہیں۔

سوال: بعض نے یہاں ظاہر بینی کی بناء پر یہ سوال اٹھایا ہے کہ وہ ”ورثۃ البنت“ کیسے درست ہے حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ مکاتب میں وراثت جاری نہیں ہوتی؟

جواب: اس کا واضح جواب مذکورہ تقریر میں موجود ہے کہ مولیٰ کی بیٹی بدل کتابت کی وارث ہوئی جس کی نسبت مکاتب کی طرف کردی گئی مکاتب کی وارث نہیں ہوئی کہ اشکال ہو۔

وهذا بخلاف المدبر: سے مزید تفریع و توضیح ہے کہ مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہونگے اس کے برعکس مدبر اور ام ولد آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ ملک وید مملوک کامل ہیں ان سے مولیٰ کا خدمت لینا اور مدبرہ ایام ولد سے وطی کرنا درست ہے اس لئے یہ آزاد ہوں گے ہاں تدبیر و استیلا کی وجہ سے ان کی رقیق محدود ہوگی ہے کہ مولیٰ کی موت کے وقت یقیناً آزاد ہو جائیں گے لیکن یہ مسئلہ یاد رہے کہ مدبر و ام ولد کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں جیسے آگے ذکر ہوتا ہے۔

انما النقصان: سے اسی کا استدراک و جواب ہے مدبر و ام ولد میں مولیٰ کی ملکیت و قبضہ تو ہے لیکن رقیق ناقص ہے اور کسی حد تک آزادی ان کی طرف متوجہ ہو رہی ہے کہ اب ان کو بیچنا درست نہیں تو ملک کامل ہونے کی بناء پر مذکورہ جملے کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے رقیق ناقص ہونے کی وجہ سے کفارہ میں ان کو آزاد کرنا درست نہیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةٍ يَمِينِهِ أَوْ ظَهَرَ جَارَ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا إِعْتَاقُ الْمَدْبَرِ وَأُمُّ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيرُ وَهُوَ إِبْثَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيرُهُ تَحْرِيرًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَفِي الْمَدْبَرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا

كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُونُ التَّحْرِيرُ تَحْرِيرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ .

”اسی فرق کی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نے اپنی قسم یا ظہار کے کفارے میں مکاتب کو آزاد کیا تو جائز ہے اور ان دونوں میں مد بروام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں اس لئے تحقیق کفارہ میں واجب وہ آزاد کرنا ہے اور تحریر کا معنی حریت کو ثابت کرنا ہے رقیّت کے زائل کرنے سے، پھر جب مکاتب میں رقیّت کامل ہے تو کفارے میں اس کو آزاد کرنا ہر اعتبار سے آزاد کرنا ہوا اور مد بروام ولد میں جب رقیّت ناقص ہے تو آزاد کرنا ہر اعتبار سے آزاد کرنا نہ ہوا۔“

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا متعلق مقدم، اذا شرط و جزا سے ملکر مقولہ، ظہارہ کا عطف یمینہ پر ہے، اعتاق مرکب اضافی، لایجوز کا فاعل مؤخر ہے ام الولد کا عطف المد پر ہے، لان بتاویل مفرد مجرور، لایجوز کے متعلق ہے، فاذا کان جملہ شرطیہ ہے پہلا کان شرط اور دوسرا جزا ہے فی المد برام الولد کان کے متعلق مقدم ہے، لما شرطیہ کان اسم و خبر اور متعلق مقدم سے ملکر شرط، لایکون جزاء، جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مکاتب اور مد بروام ولد کے درمیان فرق واضح کیا ہے اگرچہ سابقہ کلام میں موجود ہے سابقہ بحث میں ہم نے پڑھ لیا اور الحمد للہ سمجھ کر یاد کر لیا کہ ”کل مملوک لی فہو حر“ کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا، مد بروام ولد آزاد ہوں گے (اگر نیت کر لی تو سب آزاد ہونگے) کفارہ میں مکاتب کو آزاد کرنا درست ہے، مد بروام ولد کو نہیں وجہ فرق کیا ہے لان الواجب۔۔۔۔۔ سے اسی کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”مملوک“ کے مفہوم میں ملکیت و قبضہ دو چیزیں ہیں یہ مکاتب میں نہیں کہ ملکیت ہے قبضہ نہیں اس لئے آزاد نہ ہوگا مملوک کا مفہوم مد بروام ولد پر سچا آتا ہے کہ ملک قبضہ دونوں ہیں اس لئے آزاد ہیں، تصویر کا دوسرا رخ کفارہ میں مکاتب کو آزاد کرنا درست ہے اس لئے کہ رقیّت کامل ہے آزادی کا حتمی فیصلہ نہیں کیونکہ بدل کتاب نہ دے سکا تو پھر وہی قید و نفس اور غلامی، مد بروام ولد میں رقیّت ناقص ہے اس لئے کہ مولیٰ کی موت پر ان کی آزادی یقینی ہے حالانکہ کفارہ میں ایسا غلام آزاد کرنا ضروری ہے جس میں رقیّت کامل ہو واللہ اعلم۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تَشَرَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدِلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ إِنزِلْ فَنَزَلَ كَانَ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ إِنزِلْ إِنْ كُنْتُ رَجُلًا فَنَزَلَ لَا يَكُونُ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ الْأَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ كَانَ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ الْأَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا أَوْ لَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى فَنَزَلَ لَا يَكُونُ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ اشْتَرِ لِي جَارِيَةً لَتَحْدَمْنِي فَاشْتَرَى الْعَمِيَاءَ أَوْ الشَّلَاءَ لَا يَجُوزُ . وَلَوْ قَالَ اشْتَرِ لِي جَارِيَةً حَتَّى أَطَاهَا فَاشْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ عَنِ الْمَوْكَلِ .

”تیسری وجہ کبھی حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے، امام محمد نے سیر کبیر میں کہا، جب مسلمان نے حربی کا فر سے کہا اتر وہ امن والا ہوگا، اور اگر کہا اتر اگر تو مرد ہے پھر وہ اتر تو امن والا نہ ہوگا اور اگر کہا حربی نے امن دو، امان دو پھر مسلمان نے کہا امان دی تو امن والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا امان طلب کرتا ہے

----- اسن چاہتا ہے تجھے معلوم ہوگا کل تجھے کیا پیش آئیگا۔ جلدی مت کر یہاں تک کہ ہمارا برتاؤ یا اپنا انجام دیکھ لے۔ اب اتر تو امن والا نہ ہوگا اس لئے کہ بعد کے دھمکی آمیز جملے اور انداز گفتگو دلائل کر رہا ہے کہ امن کا حقیقی معنی مراد نہیں۔

تیسری مثال: ایک شخص نے کسی پر اعتماد کر کے وکیل بناتے ہوئے کہا ”اشتري لي جارية لتخدمني“ میرے لئے ایک باندی خرید (یا ایک ملازمہ کا انتظام کرو) تاکہ میری خدمت کرے اس نے اندھی لہجی، اپانچ خرید لی تو یہ جائز نہیں اور یہ ذمہ داری وکیل پر رہے گی موکل پر نہ ہوگی اس لئے کہ ”تخدمني“ قرینہ موجود ہے کہ کام کاج اور خدمت کر سکتی ہو نہ یہ کہ اس کی خدمت کرنی پڑے۔

چوتھی مثال: ایک موکل نے کہا ”اشتري لي جارية حتى اطاهها“ میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ میں اس سے وطنی کروں اور نفع حاصل کروں وہ اس کی رضاعی بہن جو کسی کی باندی تھی خرید لایا تو یہ بیع موکل کی طرف سے نہ ہوگی مثل سابق یہاں بھی قرینہ کی وجہ سے مطلقاً باندی خریدنے والا شرائط کا حقیقی معنی متروک ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي طَعَامٍ أَحَدِكُمْ فَاْمَقْلُوهُ ثُمَّ انْقَلَبُوهُ فَإِنَّ فِي إِحْدَىٰ جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْأُخْرَىٰ دَوَاءٌ، وَإِنَّهُ لَيَقْدِمُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ، ذَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنَّا لَا لِأَمْرِ تَعَبُدِي حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُونُ لِلْبَيِّنَاتِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيبَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَذُلُّ عَلَى أَنَّ ذِكْرَ الْأَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بَيِّنَاتٍ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْأَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ .

”اسی اصول و بنیاد پر ہم نے حضور اکرم ﷺ کے فرمان کے متعلق کہا جب کبھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر پڑے سوائے ڈبو دو پھر اسے نکال دو اس لئے تحقیق اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں علاج ہے بلاشبہ وہ پہلے شفا والے پر کے بجائے بیماری والے پر کو ڈالتی ہے“ سیاق کلام نے اس پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف کے دور کرنے کے لئے ہے عبادت کے لئے حکم نہیں جو شریعت کا حق ہوتا ہے تو یہ واجب کرنے کے لئے نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا فرمان یقیناً زکوٰۃ فقراء کے لئے ہے“ اللہ تعالیٰ کے فرمان اور ان میں سے بعض جو آپ پر عیب جوئی کرتے ہیں زکوٰۃ کی تقسیم میں کے بعد دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آٹھ مصارف کا ذکر مذکورہ آیت میں زکوٰۃ سے ان کی امید منقطع کرنے کے لئے ہے اس کے مصارف بیان کر کے، پس زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا سب کو دینے پر موقوف نہیں۔

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل قول کا مقولہ دل سیاق الکلام۔۔۔۔۔۔ ہے، فی قولہ قول مقولہ ملکر مجرور قلنا کا متعلق ثانی ہے، یہ فرق سمجھ لیجئے کہ قلنا فعل اور قول مصدر ہر دو کا مقولہ جدا جدا ہے، اذا شرطیہ وقع۔۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ،

دونوں امر کے صیغہ معطوف علیہ معطوف ملکر جزا ہیں، فان جملہ تعلیلیہ ہے فی احدی فی الاخری معطوف علیہ معطوف ملکر ظرف مستقر خبر مقدم ہیں، داء دواء معطوف علیہ معطوف ملکر اسم مؤخر ہیں عنادفع مصدر کے متعلق ہے، لا عاطفہ لامر تعبدی کا عطف لدفع الاذی پر ہے تقالشرع متعلق سے ملکر مفعول لہ ہے امر مصدر کا، فلا یكون جملہ تنجیہ ہے۔ قولہ تعالیٰ قول، انما کلمہ حصر، الصدقات مبتدا، الفقراء خبر جملہ اسمیہ مقولہ عقیب مضاف قول مقولہ ملکر مضاف الیہ، مرکب اضافی پہلے قولہ مصدر کا مفعول پہلا مقولہ اپنے مقولہ و مفعول سے ملکر مبتدا، یدل جملہ فعلیہ خبر، فلا یتوقف فاعل و متعلقات سے ملکر جملہ نتیجیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے سابقہ اصول کے مطابق قرآن وحدیث سے دو مثالیں ذکر کی ہیں جن میں سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کو چھوڑا گیا ہے۔

مثال حدیث مبارک: آنحضرت ﷺ اللہ تعالیٰ کے سب سے آخری پیغمبر ہیں جو کامل ترین شریعت مطہرہ لائے جس میں امت کی تمام بھلائیوں کو سود دیا گیا عقائد اعمال سے لے کر اخلاق احوال تمام امور بیان فرمادیے اور امت کو بہترین نمونہ پیش فرمادیا، ایسے اوامر و احکام دیے جن کا تعلق عبادات سے ہے ایسے احکامات و ارشادات بھی فرمائے جن کا تعلق عمومی زندگی کی صلاح و فلاح اور تحفظ نجات سے ہے مثلاً فرمایا ”اغلقوا الباب، اطغوا السراج کفوا الاوانی“ یہ امر شفقتی ہیں، کتب حدیث میں ہم ان کی مثالیں بکثرت پڑھیں گے ان شاء اللہ، انہیں میں سے زیر بحث حدیث ہے حدیث پاک کا مفہوم ترجمہ سے واضح ہے، ہم مصنف کے طرز پر اس کی وضاحت پیش کرتے اور سمجھتے ہیں فامقلوہ ثم انقلوہ (مسند احمد ۳ ص ۲۴) دونوں امر کے صیغہ ہیں اور امر مطلق و وجوب کے لئے آتا ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ ہو تو دوسرا معنی بھی ہو سکتا ہے (اس کی مفصل بحث ہم آگے فصل گیارہ میں پڑھیں گے) امر مطلق کا حقیقی معنی وجوب ہے، لیکن یہاں فان فی احدی جناحہ کے قرینہ کی وجہ سے یعنی سیاق کلام کی وجہ سے یہ وجوب والا معنی متروک ہے اس لئے کہ یہ امر شفقتی تکلیف سے بچاؤ کے لئے ہے عبادت کے لئے نہیں جو شریعت مطہرہ کا حق ہے تو یہ امر وجوب کے لئے نہیں۔

مثال قرآن پاک سے: مثال کو منطبق کرنے سے پہلے مسئلہ سمجھ لیجئے سورۃ التوبہ کی آیت ۴۰ میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف اور مستحق اصناف کا ذکر ہے ۱۔ فقراء ۲۔ مساکین ۳۔ عاملین وہ عملہ جو زکوٰۃ وصول کرنے کا ذمہ دار ہوں۔ ۴۔ مولفۃ القلوب نو مسلم جن کو مزید راغب اور مائل یہ اسلام کرنے کے لئے دیا جائے ۵۔ رقاب گردنیں چڑھانا، غلاموں کو آزاد کرانا، قیدیوں کو رہا کرنا ۶۔ غار میں مقروض جو ادائیگی قرض کے لئے مجبور ہوں ۷۔ اللہ کے راستے میں یعنی ان لوگوں پر خرچ کرنا جو اشاعت دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے قربانیاں دے رہے ہوں مثلاً مجاہدین اسلام ۸۔ ابن السبیل مسافر جس کے پاس اخراجات نہ ہوں۔

امام شافعی کا قول استدلال: مذکورہ آٹھوں مصارف کو اللہ تعالیٰ نے جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور سب واؤ عاطفہ کے ساتھ مذکور ہیں، جو جمع کے لئے آتی ہے اور جمع کا صیغہ عند النسخۃ کم سے کم تین افراد پر دلالت کرتا ہے، اس لئے امام شافعی کہتے ہیں کہ فریضہ زکوٰۃ کی ادائیگی اور ذمہ داری سے سبکدوشی نہ ہوگی جب تک کہ تمام آٹھوں مصارف کو نہ دے پھر ہر مصرف

کے کم سے کم تین افراد کو دینا بھی ضروری ہے ظاہر ایسی مفہوم واؤ برائے جمع اور صیغہ جمع کا ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: حضرات کثر اللہ سواد ہم و برد مضامین کہتے ہیں کہ حقیقت کا مقتضی یہی ہے جو اوپر ذکر ہوا، کہ واؤ برائے جمع اور صیغہ جمع کا لحاظ رہے ہاں سیاق کلام اور انداز بیان کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں ان کا حقیقی معنی متروک ہے اس لئے فریضہ زکوٰۃ سے عہدہ برآ ہونے کے لئے سب کو اور کم از کم ہر صنف کے تین افراد کو دینا ضروری نہیں کسی ایک مصرف میں دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

دلیل: صاحب اصول الشاشی نے کہا ہے کہ ذکر مصارف و اصناف والی آیت سب کو دینے کے وجوب کے لئے نہیں بلکہ غیر مستحقین منافقین کی لچائی نظروں کو پھیرنے اور ان کی بے جا امیدوں کو ختم کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے کہ صدقات مطلب پرست کھوئے، منافقین کے لئے نہیں بلکہ ان مصارف ثنائیہ کے لئے ہے، اس پر قرینہ سابقہ آیت ۵۸ ہے جس میں ذکر ہے ان بد باطن منافقین میں سے بعض (ابو الجواظ) آپ ﷺ پر صدقات کی تقسیم میں طعن زنی اور عیب جوئی کرتے ہیں چنانچہ ابو الجواظ نے کہہ دیا ”الا ترون الی صاحبکم یقسم صدقاتکم علی رعاة الغنم و یزعم انه یعدل“ (ابو السعد) کیا تم اپنے ساتھی نبی ﷺ کی طرف نہیں دیکھتے کہ بکریوں کے چرواہوں (اہل مکہ) پر تمہارے صدقات تقسیم کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ وہ تقسیم میں انصاف کر رہے ہیں اس کہنے کا مقصد وہ حسرت تھی کہ ہمیں نہ ملا اگر ان مطلب پرستوں کو مل جاتا تو پھر راضی خوشی رہتا نہیں ملا تو اب تملوا اور چلا رہا ہے حالانکہ اس کا باعث صرف ذاتی اغراض اور اپنی خواہشات ہیں اس کے بعد آیت ”انما الصدقات“ نازل فرما کر اللہ تعالیٰ نے ان کی امیدیں منقطع اور توقعات ملیا میٹ کر دیں کہ یہ حقداروں کا حصہ ہے، لالچی منافقوں کا نہیں، جب یہ آیت مستحق مصارف کو بیان کر کے ان کی امیدوں کے قطع و دفع کے لئے ہے تو ذمہ سے عہدہ بر آ ہونا سب کو دینے پر موقوف نہیں۔

آیت کا پس منظر: یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد غزوہ حنین کی غنیمت کی تقسیم کے وقت کا ہے جب حنین بھی فتح ہو گیا تو اب مال غنیمت کی تقسیم میں آنحضرت ﷺ نے اہل مکہ کی تالیف قلب یعنی انہیں اسلام و قرآن سے قریب تر کرنے کے لیے دیگر کی نسبت کثیر عطا فرمایا تاکہ اور قریب ہو کر دوزخ کا داغی ایندھن بننے سے بچ جائیں اور شکست و ہزیمت کا زخم بھی جلد مندمل ہو کر شرکیہ نظریہ مضحک ہو جائے اس پر ابو الجواظ منافق نے مذکورہ بالا گستاخانہ جملے کہے جس پر سرزنش الہی نازل ہوئی اور صاف کہہ دیا گیا کہ تمہارا اس میں حصہ نہیں۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بَدَلَالَةٍ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكَفَرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيَتَرَكُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحُكْمِهِ الْأَمْرُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوحِ أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ. وَإِنْ كَانَ صَاحِبُ مَنْزِلٍ فَهُوَ

عَلَى النَّسَى وَمِنْ هَذَا النَّوعِ: يَمِينُ الْقُورِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَغَدَّى يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَغَدَّى بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنُثُ. وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ الْخُرُوجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنَّ خَرَجْتَ فَأَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْضُورًا عَلَى الْحَالِ حَتَّى لَوْ خَرَجْتَ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَحْنُثُ.

”چوتھی وجہ کبھی حقیقت متکلم کی طرف سے دلالت کی وجہ سے چھوڑی جاتی ہے اس کی مثال فرمان الہی ہے ”سو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے“ اور یہ ترک حقیقت کی مثال اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ذات ہے اور کفر قبیح ہے ظاہر ہے حکیم قبیح کا حکم نہیں دے سکتے، پس امر کی حکمت بالغہ کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جائیگا۔ اسی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کے لئے وکیل بنایا پھر اگر وہ مسافر ہے راستے میں پڑاؤ ڈالا ہے تو یہ وکالت کچے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی، یا بجھنے ہوئے پر، اور اگر اپنے گھر میں مقیم ہے تو کچے پر، اسی قسم سے ہے یمین نور اس یمین نور کی مثال جب کسی نے کہا ”آئیے میرے ساتھ کھائیے اس نے کہا میں تیرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤں گا۔ تو اسے اسی بلائے ہوئے کھانے کی طرف پھیرا جائے گا یہاں تک کہ اگر اس نے اس کے بعد اس کے گھر میں اسی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کے ساتھ اسی دن کھایا تو حانث نہ ہوگا، اسی طرح جب عورت کھڑی ہوئی نکلنے کا ارادہ رکھتی ہے شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو اس طرح ہے (مطلقہ ہے) تو حکم فی الحال پر بند ہوگا یہاں تک کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگا۔ یعنی وہ مطلقہ نہ ہوگی۔“

ترکیب و تحقیق: الرابع موصوف محذوف الامر یا الوجہ کی صفت ہو کر مبتدا ہے، جملہ فعلیہ اس کی خبر ہے، مثالیہ مبتداء، بقول مقولہ سے ملکر خبر، ذلک مبتدا لان بتاویل مفرد مجرور ظرف مستقر خبر، قلنا فاعل و متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، وکل ہو ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر شرط فاجزائیہ، ان شرطیہ، مسافر اکان فعل ناقص کی خبر، کان ضمیر اسم اور خبر سے ملکر شرط نزل جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر معطوف علیہ، فاجزائیہ، ہو مبتدا، جار مجرور معطوف علیہ معطوف ملکر ظرف مستقر خبر، جملہ اسمیہ معطوف معطوف علیہ معطوف ملکر اذا کی جزاء، فان کان۔۔۔۔۔ کو جزاء اول اور فہو۔۔۔۔۔ کو جزاء ثانی بھی کہہ سکتے ہیں، من هذا النوع خبر مقدم، یمین الفور مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ خبریہ مثالیہ سے مبتداء، اذا شرطیہ، قال مقولہ سے ملکر معطوف علیہ، فقال واللہ۔۔۔۔۔ مقولہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، ینصرف۔۔۔۔۔ جزاء، لو تغدی بعد ذلک۔۔۔۔۔ کی جزاء لامحنت ہے، کذا خبر ہے، الحکم مبتدا محذوف کی، آگے جملہ شرطیہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ترک حقیقت کی چوتھی وجہ اس کی مثال اور تین تفریعات ذکر کی ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ بسا اوقات لفظ کلمہ کا حقیقی معنی متروک ہوتا ہے متکلم کی طرف سے دلالت کی وجہ سے کہ متکلم کی صفات و شان اور عطا و احسان اس پر دلالت کرتی ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں اس کی عام فہم مثال میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ماہر طبیب اور مخلص معالج

شوگر کے مریض سے کہے اور چینی کھاؤ مزید آم کھاؤ، اب کوئی نادان بیمار یہ سمجھے کہ واہ جی میرے معالج نے تو آم چینی کا حکم دے دیا ہے خوب کھانے لگے اور یہی مذکورہ الفاظ کا حقیقی معنی ہے لیکن ذرا بھی فکر و دانش کا حامل عامی آدمی بھی اسے اجازت و امر پر محمول کرنے کی بجائے ڈانٹ ڈپٹ اور ممانعت پر محمول کرے گا، یہی تقاضا ہے معالج کی خیر خواہی اور مہارت کا، اسی کو صاحب کتاب نے ”دلالت من قبل المتکلم“ سے تعبیر و تحریر کیا ہے۔

متکلم کی دلالت کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال: سورة الکہف کی آیت ۲۹ میں ہے ”فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر“ سو جو چاہے مانے جو چاہے انکاری ہو یہ دونوں امر کے صیغے ہیں، دوسرے جملے کا حقیقی معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفر کا امر کیا، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو حکیم ذات ہے بلکہ ساری کائنات میں جہاں کہیں عقل و دانش اور حکمت و دانائی کی رمت پائی جاتی ہے اسی کی پیدا کردہ اور عطا کردہ ہے، پھر یہ بھی مسلم ہے کہ ناشکری، کفر، حق کا انکار، گھٹیا چیزیں ہیں، تو حکیم ذات کیسے قبیح کا حکم دے سکتی ہے اس لئے ثابت ہوا کہ متکلم کی طرف سے دلالت ہے کہ یہاں حقیقی معنی امر اباحت وغیرہ نہیں بلکہ یہ امر تہدید ہے اور ڈانٹ ڈپٹ اور زبردستی پر محمول ہے، حکمت امر کی بناء پر امر کا حقیقی معنی متروک ہے۔

پہلی تفریع: مصنف کہتے ہیں قلنا اذا وکل بشرء اللحم ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا ”میرے لئے گوشت خریدو“ اب یہاں متکلم کی حالت پر منحصر ہوگا اگر یہ مسافر ہے تو پکے ہوئے شوربے والے پر یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگا اس لئے کہ مسافر کے لئے عموماً کچالے کرپکا ناممکن و میسر نہیں ہوتا اگر مقیم ہے اپنے گھر میں ٹھہرا ہوا ہے تو پھر کچے پر محمول ہوگا۔ دوسری تفریع صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں اور صاحب محبوب الحواشی لکھتے ہیں مکہ ”یمین فور“ بھی اسی قبیل سے ہے کہ ایک شخص غلبت و جذبات میں کسی بات کی قسم اٹھا لیتا ہے تو یہاں بھی حقیقی معنی (ہمیشہ کے لئے قسم کا وقوع) متروک ہوگا اس لیے کہ حالف نے جذبات و غلبت میں یہ کہہ دیا اگرچہ مقصود ہمیشہ کے لئے ممانعت و رکاوٹ نہ تھی مثلاً و شرکت داروں یا دوپڑا ویسوں میں کچھ تلخی ہوئی یا ناراضگی ہوئی پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو اپنے ساتھ کھانے کے لئے بلایا ”تعال تغد معی“ آئیے میرے ساتھ صبح کا کھانا کھائیے وہ تو پہلے غصہ تھا فوراً کہا بخدا میں نہ کھاؤں گا اس کا حقیقی معنی تو یہی ہے کہ عموم و اطلاق کی وجہ سے جب بھی کھائے تو حائل ہو جائے لیکن یمین فور کی وجہ سے یہ صرف اسی بلائے ہوئے کھانے پر محمول ہوگی، یہ کہنے والے کے بعد اگر اسی کھانے میں شریک ہو گیا تو حائل ہوگا اگر اس کے بعد اسی دن اس کے ساتھ یا دوسرے دن اس کے گھر میں یا کسی بھی جگہ کھایا تو حائل نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں حقیقی عموم و اطلاق متروک ہے، کیونکہ اس نے فرط جذبات و غلبت اور غصے میں کہہ دیا تو حقیقی معنی متروک۔

دوسری تفریع کی دوسری مثال: کذا اذا قامت المرأة۔۔۔۔۔ اس کا حکم بھی ”یمین فور“ کی طرح ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت گھر سے باہر جانے کے ارادے سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے فوراً کہا اگر تو نکلی تو تجھے طلاق، تو یہ حکم بھی اسی حال پر بند ہوگا اگر اسی وقت نکلی تو طلاق ہو جائے گی اور اگر اس کے بعد نکلی تو حائل نہ ہوگا حالانکہ حقیقی معنی تو یہ ہے کہ ابھی نکلے

یا بعد میں طلاق ہو جائے گی لیکن محکم کی طرف سے دلالت کی بناء پر حقیقت متروک ہے۔

تیسرے فور کی وجہ تسمیہ: تیسرے قسم کا معنی قسم ہے اس کی جمع ایمان آتی ہے ارشاد ہے ”وَلَا تَنْقُضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا“ (نحل ۹۱) پختگی کے بعد بلا وجہ قسمیں مت توڑو، فور لغو الماء وفارت القدر سے مشتق ہے، ابلنا، چھوٹا، جوش مارنا، حالف سے

غصہ کی حالت میں یہ قسم صادر ہوتی ہے اس لئے اسے تیسرے فور کہتے ہیں سورہ ملک میں ہے ”وہی تفور“

وَالْخَامِسُ قَدْ تَشَرَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بَأَنَّ كَانَ الْمَحَلَّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ انْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنَ الْمَوْلَى هَذَا ابْنِي كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءٍ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا .

”پانچویں وجہ کبھی حقیقت متروک ہوتی ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے بایں صورت کہ محل لفظ کے حقیقی معنی

کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کی مثال لفظ بیع بہ تملیک صدقہ سے آزاد عورت کا نکاح منعقد ہونا، اور

اس مولیٰ کا اپنے غلام سے کہنا اس حال میں کہ وہ مشہور نسب والا ہے اس کے علاوہ سے ”یہ میرا بیٹا ہے“ اور اسی

طرح اپنے سے عمر میں بڑے غلام سے کہا یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ آزادی سے مجاز ہوگا صاحبین

کا اختلاف ہے اس اختلاف کی بناء پر جو ہم نے فصل میں ذکر کیا کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، تلفظ کے حق میں امام

صاحبؒ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبینؒ کے نزدیک۔“

ترکیب: الخامس الوجه یا الامر موصوف محذوف سے ملکر مبتداء، جملہ فعلیہ خبر، بان کا بن المحل۔۔۔۔۔ میں یہ ان مخفف من

المثقل ہے، اس کا اسم ضمیر اور خبر کان سے جملہ فعلیہ ہے، پھر بتاویل مفرد مجرور ہو کر متحرک مجہول کا متعلق ہے، لا یقبل،

۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ کان فعل ناقص کی خبر ہے، مثلاً، مبتداء، انعقاد مصدر مضاف الیہ اور متعلق و معطوف سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ

اسم خبریہ قول مصدر مضاف، ضمیر مضاف الیہ، فاعل اعبدہ متعلق مصدر کے، قول مضاف الیہ فاعل و متعلق سے ملکر قول، ہذا ابنی

جملہ اسمیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر انعقاد پر معطوف، ہو معروف النسب من غیرہ جملہ اسمیہ حالیہ معترضہ، کان مجاز۔۔۔۔۔ جملہ

فعلیہ اذا شرطیہ کی جزا ہے، خلافاً خالف فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے، بناء مصدر متعلق سے ملکر خالف کا مفعول لہ ہے عن

الھقیقۃ خلف مصدر کا متعلق اول ہے فی حق اللفظ فی حق الحكم معطوف سے ملکر متعلق ثانی، عندہ، عندہما معطوف سے ملکر خلف

مصدر کا مفعول فیہ، ان اسم و خبر سے ملکر بتاویل مفرد ہو کر ذکر کرنا کا مفعول، یاد رہے آخری معطوفین میں حرف عطف ایک ہے،

معطوف علیہ معطوف دود ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ترک حقیقت کی پانچویں وجہ اور اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

دلالت محل کلام کی وضاحت و مثال حقیقی معنی کے منطبق ہونے اور سچا آنے سے مانع ہو، حقیقی معنی کو قبول نہ کر سکے، جیسے ایک آزاد عورت خود کہے یا اس کا اختیار ولی کہے میں نے تجھے بیچا "بعتک" تو ظاہر ہے محل کلام وہ آزاد عورت بیع شراء اور خرید و فروخت کا محل نہیں تو حقیقی معنی بیچنا یہاں متحقق نہ ہوگا اب یہ محل (آزاد عورت) دلالت کر رہا ہے کہ حقیقی معنی متروک ہے بلکہ اس کا دوسرا معنی نکاح مراد ہے کہ میں نے تجھ سے نکاح کیا اب اس کے حقیقی معنی کی وجہ سے ملک رقبہ حاصل نہ ہوگی، بلکہ ملک متعہ اور حق انتفاع حاصل ہوگا یہ حاصل ہے محل کلام کے دلالت کرنے کا کہ اس کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے "وہبتک ملکک صدقتک" کہنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا حقیقت بہ تملیک صدقہ مراد نہ ہوگا۔

دوسری مثال: ایک مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "هذا ابنی" یہ میرا بیٹا ہے جبکہ حقیقت حال یہ ہے کہ اس غلام کا اس مولیٰ کے علاوہ سے نسب مشہور ہے سب کو معلوم ہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے "هذا ابنی" کہہ دیا لیکن وہ عمر میں اس سے بڑا ہے بہر دو صورت ہذا الہی کہا جبکہ محل معروف النسب یا طویل العمر ہونے کی وجہ سے اس جملے کے حقیقی معنی بنوت اور بیٹا ہونے کو قبول نہیں کرتا تو اس دلالت و ممانعت کی وجہ سے دوسرا معنی حریت والا لیا جائے گا کہ یہ غلام آزاد ہو چکے، جیسے عام ضابطہ ہے کہ قریبی رشتہ دار کا مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے، یہاں پر حقیقی معنی ممنوع و متروک ہونے کی وجہ سے آزادی مراد لیں گے تاکہ عاقل بالغ ذی شعور کا کلام لغو نہ ہو "خلافاً لہما" یہاں سے مصنف نے چوتھی فصل میں گزرے ہوئے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے غلام کے معروف النسب یا اکبر سنا ہونے کی وجہ سے هذا ابنی کا حقیقی معنی سچا نہیں آتا تو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے دوسرا معنی حریت والا مراد لیا، یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے مسلک و قول کی وجہ سے ہے کہ وہ مجاز کو تلفظ کے حق میں خلیفہ کہتے ہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک زیر بحث دونوں صورتوں میں کلام لغو ہوگا اس لئے کہ وہ مجاز کو حکم کے حق میں خلیفہ کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک کلام باطل و لغو ہے۔ یہ اختلاف اقوال اسی سابقہ فصل رابع میں مذکورہ اختلاف کی بناء پر ہے، وجوہات خمسہ پوری ہوئیں الحمد للہ۔

تمرینی سوالات: س: ترک حقیقت کی وجوہات خمسہ کتنی اور کونسی ہیں؟

س: دلالة العرف کے معتبر ہونے کی دلیل اور مثال کیا ہے؟

س: رقیق، مدبر، ام ولد، مکاتب اور معتق البعض کیا ہیں؟

س: دلالة نفس الکلام اور دلالة سیاق الکلام کی ایک ایک مثال ذکر کیجئے!

س: مثاله انعقاد نکاح الحرّة بلفظ البیع سے فصل تک اعراب لگائیں!

۹۔ فَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النَّصُوصِ: نویں فصل نصوص کے متعلقات اربعہ کے بیان میں ہے۔

نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَائَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيدَ بِهِ قَصْداً، وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ

وَلَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاجْلِهِ. مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ الْآيَةُ، فَإِنَّهُ سِيْقٌ لِيَبَانَ اسْتِحْقَاقُ الْغَنِيمَةِ، فَصَارَ نَصًّا فِي ذَلِكَ، وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ، فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لثُبُوتِ الْمَلِكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتْ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ، وَيُخْرَجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِيلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْمَلِكِ لِلتَّاجِرِ بِالشَّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالْإِعْتَاقِ، وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْإِسْتِغْنَامِ وَثُبُوتِ الْمَلِكِ لِلْعَازِي وَعِجْزُ الْمَالِكِ عَنْ انْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَتَفَرُّعَاتِهِ.

”اس سے ہم عبارت النص اشارۃ النص دلالت النص اقتضاء النص مراد لیتے ہیں، پھر بہر حال عبارت النص سووہ ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور مقصودی طور پر اس سے بعد ہو بہر حال اشارۃ النص سووہ ہے جو کسی زیادتی کے بغیر نص کے الفاظ سے ثابت ہو ہر اعتبار سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی اس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وہ مال فی اور غنیمت ہجرت کرنے والے ان فقراء کے لئے جو اپنے درو دیوار اور دیار سے نکالے گئے“ یہ پوری آیت، اس لئے تحقیق یہ کلام غنیمت کے حقداروں کے لئے لایا گیا ہے، سو اس میں عبارت النص ہوا، اور تحقیق ان مہاجرین کا فقر ثابت ہوا نص کے الفاظ سے، تو یہ اشارۃ النص ہوا، اس بات کی طرف کہ کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ پانا اور قبضہ کرنا کافر کے لئے ملکیت کے ثبوت کا سبب ہے، اس لئے کہ اگر مال ان مہاجرین کی ملکیت میں باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا، اور اس سے نکالا جائے گا حکم غلبہ پانے کے مسئلے میں اور ان سے خریدنے والے تاجر کی ملکیت کا ثبوت اور اس کے مالکانہ تصرفات بیچنا، ہبہ کرنا، آزاد کرنا اور مال غنیمت بنانے کا ثبوت اور مجاہد کے

لئے ملکیت کا ثبوت اور مجاہد کے قبضے سے چھیننے میں مالک کا عاجز ہونا اور اس کی جزئیات و تفریعات“

ترکیب و تحقیق: یعنی فعل بفاعل، بہا متعلق، عبارت النص معطوفات سے ملکر مفعول اما تفصیلیہ، عبارت النص مبتدا قائم مقام شرط، فا جزائیہ جملہ اسمیہ جزاء، ارید ماضی مجہول کا عطف سيق ماضی مجہول پر ہے، ولا سيق الکلام لاجلہ یہاں لا عاطفہ بنائیں تو ماقبل معطوف علیہ اس جیسا نہیں من غیر زیادۃ سے منفی جملہ اقتباس کر لیں تو عبارت وعطف درست ہو سکتا ہے ای فہی ما ثبت بنظم النص ولا یزاد علیہ شی ولا سيق الکلام لاجلہ اس میں تکلیف بعید ہے، اگر لانا فیہ بنائیں تو پھر اشکال ہوگا کہ ماضی پر لا آنے کی صورت میں تکرار لا ضروری ہے جیسے فلا صدق ولا صلی (القیامۃ) میں ہے لا عاطفہ بنائیں تو معطوف علیہ سے مطابقت نہیں، لا نافیہ بنائیں تو لا کے ضابطہ کے منافی ہے، اگر لا کی بجائے مانافیہ ہو تو ترکیب معنی اور مفہوم ہر اعتبار سے کوئی اشکال نہیں ہذا ما بدالی واللہ اعلم۔ وہو غیر ظاہر جملہ حالیہ ہے لایہ اقر یاخذ فعل امر محذوف کا مفعول ہے، مرفوع پر ہیں تو ہذہ یا تلک مبتدا محذوف کی خبر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے چار قسموں کے نام، پہلی دو کی تعریف و مثال اور تفریع ذکر کی ہے، تقسیمات اربعہ میں پہلی تقسیم لفظ کی وضع کے اعتبار سے ہے، خاص، عام، مشترک، مؤول، دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے، حقیقت، مجاز، صریح،

کنایہ، تیسری تقسیم ظہور و خفا کے اعتبار سے، ظاہر، نص، مفسر، محکم، پھر خفا کے اعتبار سے اس کی ضدیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ چوتھی تقسیم استدلال کے اعتبار سے عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص، اقتضاء النص۔ بعض شراح ”مصنفین“ نے خفا کے اعتبار سے الگ تقسیم شمار کر کے تقسیمات خمسہ بھی کہا ہے، مجموعہ بہر دو صورت بیس اقسام ہی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ وضع و استعمال، ظہور و خفا اور استدلال کے اعتبار سے بیس اقسام ہیں جن میں سے آخری چار کا زیر بحث فصل میں ذکر ہے۔

وجہ حصر: ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے استدلال کرنے والا اور جہت پکڑنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے؟ اگر اول ہے تو پھر دو صورتیں ہیں وہ لفظ قصد اسی کے لئے لایا گیا ہے یا نہیں اگر اول ہے یعنی قصد لفظ اسی کے لئے لایا گیا ہے تو عبارت النص ہے اگر ثانی ہے تو اشارۃ النص ہے، اور اگر دلیل پکڑنے والا معنی سے استدلال کرتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ معنی فکر و اجتہاد کے بغیر اس سے سمجھ آئے گا یا نہیں؟ اگر اول ہے تو دلالت النص ہے، اگر ثانی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس معنی پر لفظ کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں؟ اگر اول ہے تو اقتضاء النص ہے اگر ثانی ہے، تو استدلال فاسد ہے جو تسکات ضعیفہ کے عنوان سے ائیسویں فصل میں آئیں گے۔ نص سے مراد ”المراد بالنص هنا هو اللفظ الذی يفهم منه المعنى“ نص سے یہاں مراد وہ لفظ ہے جس سے مفہوم و حکم سمجھا جاتا ہے ”المراد من العبارة صيغة اللفظ“ عبارت سے مراد وہ شکل و صیغہ ہے جو حروف کے ملانے سے تیار ہوئی۔

عبارۃ النص کی تعریف: عبارت النص: هو حکم سيق الکلام لاجله و ارید به قصدا و هو ظاهر من کل وجه ”عبارۃ النص وہ حکم ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو قصد اسی مراد ہو اور وہ ہر اعتبار سے ظاہر ہو“ تین قیود ہوئیں کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو، قصد امراد ہو، عبارت سے مراد مکمل واضح اور ظاہر ہو۔

حکم: یہ قطعیت کا فائدہ دیتا ہے یعنی عبارت النص سے ثابت شدہ چیز قطعی ہوتی ہے۔

اشارۃ النص کی تعریف: اشارۃ النص: ”هو حکم ثبت من نظم النص من غیر زیادة و ما سيق الکلام لاجله“ اشارۃ النص وہ حکم ہے جو کسی قسم کی تقدیر و زیادتی کے بغیر کلام کے ضمن میں الفاظ سے ثابت ہو اور کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو اس میں بھی تین قیود ہیں: کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو، کچھ زیادتی یعنی اقتضاء النص کی طرح عبارت مقدر نہ ہو، ضمناً ثابت ہو صراحتہ ظاہر نہ ہو۔

حکم: اس سے بھی قطعی طور پر حکم ثابت ہوتا ہے، ہاں جب دونوں میں تعارض ہو تو عبارت النص کو ترجیح ہوگی، ان دونوں میں فرق مثال سے سمجھئے ایک شخص نے ایک پہاڑ کو دیکھنے کا قصد کیا پھر اس کے لئے اس نے نظر اٹھائی اور سیدھا بلندی کی طرف دیکھنے لگا تو پہاڑ دکھ گیا اس کے ساتھ دیگر درخت وغیرہ بھی نظر پڑی تو پہاڑ کو دیکھنا عبارت النص کی مثل ہے کہ یہی مقصود تھا اور اسی کے لئے نظر اٹھائی دیگر چیزوں کا دیکھنا اشارۃ النص کی مثل ہے کہ ضمناً نظر آئے قصد ان کے لئے نظر نہیں اٹھائی۔

دونوں کی مثال: غزوہ بنو قریظہ میں ملنے والے مال سے خمس کے متعلق یہ امر زیر غور آیا یہ کس کے لئے ہے تو اس مقصد اور

اس کے مصرف کے لئے آیت کریمہ نازل ہوئی۔ ”للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم“ (حشر ۸) کہ یہ مال ہجرت کرنے والے اور اپنا گھر بار چھوڑنے والوں کے لئے ہے جو ضرورت مند ہیں، یاد رہے کہ یہ خمس کے مصارف ہیں اس سے پہلے مزید چار کا ذکر بھی آنحضرت ﷺ کے قرابت دار و یتیم مساکین مسافر فقراء مہاجر، اس آیت سے ثابت ہے، مہاجر فقراء خمس کا مصرف اور اس کے مستحق ہیں، اسی کے لئے کلام لایا گیا، قصد ایسی مراد ہے، تو یہ عبارة النص سے استدلال ہوا۔ یہی الفاظ بلا کسی کمی زیادتی اور تقدیر و حذف کے دلیل ہیں اس بات کی کہ ان کی ملکیت میں جو اموال یا مال مکہ میں تھے اب ان کی ملکیت نہ رہے اسی لئے تو انہیں فقراء کہا گیا یہ دوسری بات یعنی ان کے لئے فقر کا ثابت ہونا اشارۃ النص سے ہے کیونکہ اگر وہ ان کی ملکیت میں ہوں تو انہیں فقیر کہنا درست نہ ہوتا پھر یہ بھی ثابت ہوا کہ کافر نے اگر مسلمان مہاجرین کے مال پر قبضہ کیا تو یہ قبضہ کرنا، غلبہ پانا سبب ہے کافر کے لئے مسلمان مہاجرین کے مال کی ملکیت کا اور مسلمان مہاجرین کی ملکیت نہ رہنے کا، اس لئے کہ اگر مال مہاجرین کی ملک رہے تو ان کا فقر ثابت نہ ہو تو ان کے فقر کے ثبوت کے لئے کفار کے لئے ملک کا ثبوت لازم ہوا فان اشارۃ سے اسی کی طرف اشارہ ہے فقراء کے استحقاق کا ثبوت عبارة النص سے اور فقراء کا ثبوت اشارۃ النص سے ہے۔

تفریع: آخر میں مصنفؒ نے اشارۃ النص سے ثابت شدہ مسئلہ پر تقریعات کا ذکر کیا کہ مہاجرین کی ملکیت ختم اور فقر ثابت ہو چکا، تو دوسری طرف غلبہ پانے کی صورت میں اس پر کفار کی ملکیت ثابت ہوگی، اسی طرح ان سے کسی تاجر نے مہاجرین کا متروکہ مال خرید لیا تو وہ مالک ہوگا اس لئے کہ جب کفار کے لئے ملک ثابت ہو چکی تو ان سے خریدار کی ملک بھی ثابت ہوگی اسی سے ثابت ہوگا کہ تاجر کے تصرفات بیع ہبہ اعتاق وغیرہ درست ہوں گے پھر اگر مسلمان مجاہدین نے ان کفار پر حملہ کیا اور ان کے اموال کو مال غنیمت بنایا تو اس میں مجاہدین کا ملک ثابت ہوگا اور سابقہ مالک جو ہجرت کر گیا تھا یہ ان سے واپس لینے سے عاجز ہوگا یعنی اسے نہ ملے گا اور نہ ہی وہ لے سکے گا یاد رہے کہ یہ حکم مال غنیمت کی تقسیم کے بعد کا ہے کہ مال مجاہدین میں تقسیم ہو چکا ہے اب ہجرت کرنے والا سابقہ مالک نہ لے سکے گا، اگر مال غنیمت جمع ہوا، اور تقسیم سے پہلے کسی مہاجر نے اپنا مال پہچان لیا کہ یہ میرا ہے تو پھر وہ لے سکے گا۔

و تفسیر یعاقہ کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد جو حصہ جس مجاہد کے ہاتھ و قبضہ میں آیا اب وہ اسے خود استعمال کر سکتا ہے مثلاً اگر اس میں کوئی باندی ہے تو اس سے وٹلی کر سکتا ہے، بیچ سکتا ہے، آزاد کر سکتا ہے وغیرہ۔

فائدہ: للفقراء المهاجرين کو ترکیب میں مقولہ لکھا گیا ہے اور یہاں اس کی یہی ترکیب ہے، قرآن کریم میں علامہ محلیؒ نے اسے اے افعال محذوف کے متعلق کیا ہے جبکہ دیگر نے اسے سابقہ آیت میں موجود لذی القربی سے بدل بنایا ہے اور حرف عطف کے بغیر معطوف بھی قرار دیا ہے کہ لذی القربی سے بدل یا معطوف ہے مفہوم کے اعتبار سے یہ دونوں ترکیبیں معقول ہیں، حذف والی ترکیب میں بعد ہے عطف بلا حرف عطف کی مثال مقامات کے ۳ مقامہ میں ہے تبالہ من خادع معاذق اصفردی وجہین کا لمنافق۔ بما

ذق، اصغر حرف عطف کے بغیر خادع پر معطوف ہیں خادع میں موصوف بننے کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے صفت نہیں بنا سکتے بدل میں صرف ثانی مقصود ہوتا ہے حالانکہ یہاں دونوں مقصود ہیں اس لئے عطف والی ترکیب راجح ہونی چاہیے۔ راقم

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، فَالْبِمَسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ، لِأَنَّ مِنْ ضَرُورَةِ حَلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُودِ الْجَنَابَةِ، وَالْبِمَسَاكُ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أَمْرُ الْعَبْدِ بِاتِّمَامِهِ، فَكَانَ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَافِي الصَّوْمُ، وَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَضْمُضَةَ وَالْإِسْتِنشَاقَ لَا يَنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ، وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهِ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهُ عِنْدَ الْمَضْمُضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ، وَعَلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ وَالْإِحْتِجَامِ وَالْإِدْهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْبِمَسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عَلِمَ أَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ. وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّبْيِيتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْبَاتِيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يُلْزَمُهُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ.

”اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”حلال کیا گیا تمہارے لئے جماع رمضان کی راتوں میں اللہ تعالیٰ کے فرمان پھر تم پورا کرو روزوں کو رات تک“ سو رکنا صبح کے ابتدائی مرحلے میں جنابت کے ساتھ تحقیق ہوگا، اس لئے کہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کی ضرورت میں سے ہے کہ دن کا پہلا حصہ جنابت کے ساتھ ہو اور رکنا مفطرات ثلاثہ سے اس پہلے حصے میں روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا بندے کو حکم دیا گیا ہے، سو یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اور لازماً اس سے ثابت ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے صحیح رہنے کے منافی نہیں، اسی سے متفرع ہوگا یہ مسئلہ کہ جس نے منہ سے کچھ چکھ لیا اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے تحقیق شان یہ ہے کہ اگر نمکین پانی ہو تو غسل میں کلی کرنے والا اس کا ذائقہ پائے گا اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اسی تفریع سے معلوم ہوا احتلام، چھپے لگوائی اور تیل لگانے کا حکم اس لئے کہ کتاب اللہ نے جب صاف بیان کر دیا رکنا جو لازم آیا ہے انتہاء لیل کے واسطے سے مذکورہ تینوں چیزوں سے صبح کے ابتدائی حصے میں روزے کے طور پر، سو معلوم ہوا کہ تین چیزوں سے رکنے سے روزے کا رکن پورا ہوتا ہے، اور اسی نص کی بناء پر رات سے نیت کرنے کا حکم نکالا جائیگا اس لئے تحقیق مامور بہ کو بجالانے کی قید امر کے متوجہ ہوتے وقت لازم ہوتی ہے امر متوجہ ہوتا ہے پہلے جز کے بعد اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے پھر تم پورا کرو روزوں کو رات تک“

ترکیب و تحقیق: کذلک ظرف مستقر خبر مقدم، قولہ مصدر مقولہ سے ملکر مبتدا موخر، جملہ اسمیہ خبریہ، الی قولہ تعالیٰ مقولہ سے ملکر مجرور متعلق پہلے قول مصدر کے۔ فالتفصیل الیہ الامساک مصدر متعلق سے ملکر مبتدا، تحقیق جملہ فعلیہ خبریہ، من ضرورۃ ظرف مستقر ان مشبہ بالفعل کی خبر مقدم، ان کیون جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر اسم موخر، واو استینافیہ فائجیہ، ہذا فعل ناقص کان کا اسم، اشارۃ مثل اقامۃ مصدر متعلق سے ملکر خبر جملہ فعلیہ خبریہ۔ لزوم فعل، من ذلک متعلق مقدم ان مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مصدر ہو کر فاعل موخر جملہ فعلیہ خبریہ، یضرب فعل منہ متعلق مقدم ان مشبہ بالفعل، من موصول صلہ سے ملکر اسم، لم یفسد صومہ جملہ فعلیہ خبر، ان اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر فاعل موخر جملہ فعلیہ خبریہ فانہ فاعلیہ، ہضمیر ان کا اسم، لو شرطیہ، کان اسم و خبر سے ملکر شرط، سجد جز اول، لا یفسد جز ثانی، جملہ شرطیہ مشبہ بالفعل کی خبر جملہ تعلیلیہ، علم ماضی مجہول، منہ متعلق اول مقدم، حکم نائب فاعل، لام جارہ، ان مشبہ بالفعل، الکتاب اسم، اور جملہ شرطیہ خبر سے ملکر تاویل مفرد لام کا مجرور ظرف لغو متعلق ثانی علم کا، صوما الامساک مفعول سے تمیز ہے، علی ہذا مضارع مجہول کا متعلق مقدم ہے، انما یلزم جملہ فعلیہ، ان مشبہ بالفعل کی خبر ہے، انما نتیجہ جملہ فعلیہ الامر مبتداء کی خبر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دوسری مثال، اس پر تفریع اور مسئلہ نیت کی تخریج ذکر کی ہے۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۷ میں ارشاد الہی ہے ”احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسانکم..... اتموا الصیام الی اللیل“ احکام صیام کے بیان میں اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے بشمول دیگر امور کے رمضان المبارک کی راتوں میں تین چیزیں جماع، کھانا، پینا ذکر کی ہیں اور ان کی اجازت دی ہے، انہیں مفطرات ثلاثہ کہتے ہیں ”حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر“ میں انتہاء کا بیان ہے کہ صبح صادق تک اجازت ان کی ہے یہ آیت اس لئے نازل ہوئی اور لائی گئی کہ رمضان کی راتوں میں مفطرات ثلاثہ کی اجازت ہے ان تین چیزوں کی اباحت کا ثبوت عبارتہ النص سے ہوا کہ آیت اسی کے لئے لائی گئی ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں اسی آیت سے دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ جنابت (غسل واجب ہونا) روزے کے منافی نہیں اگر روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا یا روزے کی حالت میں احتلام کی صورت میں جنابت لاحق ہوئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا یہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا۔

دلیل: فالامساک سے مصنفؒ نے تفصیل و دلیل بیان کی ہے کہ رات کے آخر تک جماع کی اجازت و اباحت اور صبح سے غروب تک اتمام صوم کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ رات کی انتہاء اور صبح کے درمیان اتنا وقت نہیں کہ جنبی غسل کر سکے تو جماع کی اجازت روزے کے اتمام کا حکم پھر انتہاء و ابتدا میں وقت نہ ہونا دلیل ہے کہ روزہ جنابت کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ فکان ہذا اشارۃ الی ان الجنابة لا تنافی الصوم میں یہی نتیجہ مذکور ہے۔ لزوم من ذلک سے یہ جزئیہ بیان کیا کہ جب جنابت روزے کے منافی نہیں تو پھر روزے کی حالت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزے کے صحیح رہنے کے منافی نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں غسل جنابت کے لئے فرض ہیں، جو جنبی روزے کی حالت میں غسل کرے گا تو کلی کرے گا اور ناک میں پانی

مامور بہ کو بجالاتے وقت یعنی جب عمل کریں گے تو نیت کریں گے، مثلاً طواف کی نیت گھر سے نکلتے وقت یا مکہ مکرمہ داخل ہوتے وقت نہیں کرتے بلکہ حجر اسود کے برابر آ کر کرتے ہیں، اس لئے کہ عمل طواف ابھی شروع ہو رہا ہے، مصنفؒ نے اسی کو سمجھانے کے لئے کہا ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی امر کے حکم کے متوجہ ہوتے وقت لازم ہوگی اور ظاہر ہے روزہ کے اتمام کا حکم صبح صادق سے ہے، جب روزہ کا حکم صبح صادق سے متوجہ ہو رہا ہے تو ادائیگی اور بجا آوری بھی اسی وقت سے ہوگی تو جب مامور بہ کی بجا آوری اور عمل شروع ہوگا تو نیت بھی اب کرنا ضروری ہوگی رات سے نہیں، اس لئے کہ باشر وھن کلوا واشربوا رات کے لئے ہیں اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کھاؤ پیو، ہم کہیں رات سے روزے کی نیت کرو تم لہذا اتموا الصیام الی اللیل جب متوجہ الی العبادۃ ہوگا تو عمل و نیت ضروری ہوگی رات سے نہیں۔

جواب یا تطبیق: امام شافعیؒ کی دلیل حدیث مبارک کے جواب کے لئے اس وقت بندہ کے سامنے شروحات حدیث نہیں ہیں اس لئے صرف اصولی طرز کا جواب پیش ہے مقدر میں رہا اور میسر ہوا تو محدثین کی مباحث شامل طباعت کی جائیں گی، بصورت تسلیم جواب یہ ہے کہ حدیث پاک سے ثابت ہوا نیت رات سے ضروری ہے آیت کریمہ سے ثابت ہوا رات سے نیت ضروری نہیں کما قورنا اوائل کتاب میں ہم نے پڑھا ہے کہ فعملنا بہما علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الكتاب یہاں یہ تطبیق ہے کہ رات سے نیت کا ثبوت حدیث پاک سے ہوا، صبح صادق و دن سے نیت کا ثبوت آیت کریمہ سے ہوا، نتیجہ یہ ہوا کہ رمضان المبارک کے روزے کی نیت رات سے درست ہے اور زوال سے پہلے تک بھی درست ہے، زوال سے پہلے تک کی قید اس لئے ہے تاکہ دن کا اکثر حصہ نیت کے ساتھ گزرے۔

مزید تفصیل نذر کفارے کے روزوں کے مسائل محبوب الخطبات کے ضمیمہ احکام الصلوٰۃ والصیام للخطباء والعوام میں دیکھئے۔
اس مثال کی تشریح میں مصنف نے متعدد جزئیات ذکر کی ہیں اس لئے مفصل کلام ہوا، خلاصہ یہ ہے رمضان کی راتوں میں جماع کی اجازت کے لئے یہ عبارت النص ہے جنابت روزہ کے منافی نہیں یہ اشارۃ النص ہے، پھر کلی کی اجازت، چکھنے کی اباحت احتلام، احتجام، ادہان کا مفسد صوم نہ ہونا، زوال سے پہلے تک نیت کا جواز تفریعات ہیں۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عَلِمَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا، فَالْعَالِمُ بِأَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ أَنَّ تَحْرِيمَ التَّأْفِيفِ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنْهُمَا، وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ غَمُومُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ عَلَيْهِ، وَلِهَذَا الْقَمْعِيُّ قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْإِسْتِخْدَامِ عَنِ الْأَبِ بِسَبَبِ الْبِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدِّينِ وَالْقَتْلِ قِصَاصًا، ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَحَّ إِبْثَاتُ الْعُقُوبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، قَالَ أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْكَفَّارَةُ بِالْوُقَاعِ بِالنَّصِّ وَبِالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، وَعَلَى اِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ

يُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ، قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ: لَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعُدُّونَ التَّائِيْفَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَائِيْفُ الْآبَوَيْنِ.

”بہر حال دلالت النص سوہ معنی ہے جس کا لغوی طور پر منصوص علیہ حکم کی علت ہونا معلوم ہوا ہونہ کہ اجتہادی اور استنباطی علت کے طور پر، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے اور تو ان دونوں کو تف مت کہے اور نہ ہی ان کو جھڑک عربی لغت کی وضعوں کو جاننے والا پہلی بار سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ تف کہنے کی حرمت و ممانعت ان دونوں سے تکلیف دل آزاری دور کرنے کے لئے ہے اس نوع کا حکم منصوص علیہ حکم کا عام ہونا لغوی علت مشترکہ کی وجہ سے ہے اسی معنی یعنی عموم حکم کی وجہ سے ہم نے کہا مارنا، سخت ست کہنا، اجارہ کے سبب باپ سے خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کرنا قصاص میں قتل کرنا سب حرام ہیں، پھر دلالت النص دلیل ہونے میں عبارة النص کی طرح ہے یہاں تک کہ سزائیں ثابت کرنا دلالت النص کی وجہ سے صحیح ہے، ہمارے اصحاب نے کہا روزے کی حالت میں کفارہ دلالت النص کی وجہ سے واجب ہوگا اسی علت مشترکہ کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے اسی علت پر حکم گھمایا جائیگا۔ قاضی ابو زید نے کہا اگر کوئی قوم اپنے محاورات و ثقافت میں اف کہنے کو عزت شمار کرتی ہو تو ان پر ماں باپ کو اف کہنا حرام و ممنوع نہ ہوگا“

ترکیب و تحقیق: اما تفصیلیہ، دلالت النص مبتداء قائم مقام شرط، فاجزا یہی، مبتداء، ماموصولہ صلہ سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جزاء، جملہ شرطیہ علت متعلق سے ملکر مفعول لہ، لغتہ معطوف علیہ اجتہاد استنباط دونوں معطوفین سے ملکر تمیز، علم ہو ضمیر نائب فاعل مفعول لہ اور تمیز سے ملکر جملہ فعلیہ صلہ، مثالہ مبتداء، قولہ مقولہ سے ملکر مجرور ظرف مستقر ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، العالم متعلق سے ملکر مبتداء، فہم جملہ فعلیہ خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ لہذا المعنی قلنا کے متعلق مقدم، انشتم، الاستخدام، الخمس القتل چاروں ضرب پر معطوف ہیں، قصاصا تمیز ہے، الکفارة وجبت کا فاعل ہے، بالاکل والشرب جار مجرور کا عطف بالوقاع پر ہے بدلالة النص کے جار مجرور کا عطف بالنص جار مجرور پر ہے، وجبت اپنے فاعل اور تینوں متعلقات سے ملکر جملہ فعلیہ مقولہ ہے لہذا قولہ جملہ شرطیہ قال الامام کا مقولہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے دلالت النص کی تعریف و مثال اور تفریع و حکم ذکر کیا ہے۔

دلالت النص کی تعریف: دلالة النص هي ما علم فيه علة الحكم المنصوص علة لغة لا اجتهدا ولا استنباطا ”دلالت النص“ وہ ہے جس میں منصوص علیہ حکم کی لغوی علت معلوم ہو، اجتہادی اور استنباطی علت نہ ہو اس کا مفہوم و وضاحت یہ ہے کہ دلیل شرعی میں جو منصوص علیہ صریح حکم ہے اس حکم کی علت لغوی معلوم ہو جائے، عربی لغت جاننے والا کلام سنتے ہی اس علت کو سمجھ اور بھانپ لے کہ اس صریح حکم کی یہ علت ہے تو یہ دلالت النص ہے، علت لغویہ کا مطلب یہ ہے کہ لغت و معنی جاننے سے معلوم ہوا اجتہاد و استنباط اور غور تدبر سے حاصل و معلوم نہ ہو، جیسے علت اجتہادی کہتے ہیں جو صرف مجتہد پر

منکشف ہوتی ہے، لغوی علت تو ہر لغت جاننے والا معلوم کر سکتا ہے بھلے مجتہد نہ ہو جیسے اف نہ کہنے کی علت ایذا و ایلام اور تکلیف ہے۔

فوائد قیود میں سمجھ لیجئے ما علم سے مراد معنی ہے اس سے عبارة النص اور اشارة النص خارج ہوں گے کیونکہ وہ تو نظم کلام اور سیاق کلام سے حاصل ہوتے ہیں معنی سے نہیں لغت کی قید سے اقتضاء النص خارج ہوا کہ اس میں لغت کی بجائے حذف عبارت ہوتا ہے لاجتہاد کی قید سے قیاس خارج ہوا کہ اس میں علت لغوی کی بجائے علت اجتہادی ہوتی ہے۔ لاجتہاد کی تاکید ہے۔

مثال: سورۃ بنی اسرائیل آیت ۲۳ میں ہے ”فلا تقل لهما اف ولا تنهرا“ یہاں منصوص علیہ صریح حکم یہ ہے کہ تف مت کہو اب اس صریح ممانعت کی علت کیا ہے تو عربی لغت و لفظ کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جائیگا کہ یہ ممانعت و حرمت دل آزاری اور تکلیف کے دفعیہ کے لئے ہے، عبارت النص سے تو ثابت ہوا کہ تف مت کہو اور دلالتہ النص سے ثابت ہوا کہ ہر ایسی چیز و حرکت جس میں ماں باپ کی تحقیر، تذلیل اور تکلیف ہو منع ہے۔ چنانچہ قلنا سے مصنف نے چند چیزیں بیان کی ہیں مارنا، گالی گلوچ، بطور مزدوری خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کرانا، بیٹے کا باپ سے قصاص لینا، ان میں کیونکہ ایذا و ایلام اور تکلیف ہے اس لئے یہ بھی جائز نہیں کہ بیٹا اپنے قرض کی وجہ سے باپ کو قید کرائے۔

فائدہ: دلالتہ النص کی تعریف میں علتہ حکم المنصوص علیہ کے الفاظ ہیں اور قیاس کی تعریف میں بھی بعلة متحدة بینہما موجود ہے لفظ علت کو دیکھتے ہوئے بعض نے دلالتہ النص اور قیاس کو ایک سمجھا ہے اور ان کے مابین فرق نہیں کیا جبکہ مصنف نے فرق کیا ہے جیسا کہ فوائد قیود میں ہم نے پڑھا ہے، دونوں میں درج ذیل فرق ہیں ۱۔ دلالتہ النص قطعی ہوتی ہے جیسے حکم میں بھی گذرا اور قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے ۲۔ دلالتہ النص تو ہر صاحب لسان اور ماہر لغت جان لیتا ہے قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہوتا ہے ۳۔ دلالتہ النص کی مشروعیت و قطعیت قیاس کی مشروعیت سے مقدم ہے، ۴۔ دلالتہ النص کو سب قابل استدلال سمجھتے اور مانتے ہیں جبکہ بعض قیاس کے منکر ہیں ان وجوہات و امتیازات کی وجہ سے صاحب کتاب نے واضح کر دیا کہ دلالتہ النص اور قیاس میں فرق ہے۔

ثم دلالتہ النص: سے مصنف نے دلالتہ النص کے حکم کی مزید تفریع و وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ عبارة النص کی طرح دلالتہ النص بھی قطعی اور ثبوت احکام و حدود کے لئے دلیل تام ہے چنانچہ حدود و احوال قطعیہ سے ثابت ہوتی ہیں، جس طرح عبارة النص سے ثابت ہوتی ہیں اسی طرح دلالتہ النص سے بھی ثابت ہوتی ہیں، تمثیلاً یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ اگر کسی روزہ دار نے جماع سے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ (غلام آزاد کرنا یا دو ماہ مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو دو وقت کھانا کھلانا واجب ہوگا، یہ تو عبارة النص سے ثابت ہے، اگر کسی نے قصد کھانے یا پینے سے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی قضاء و کفارہ واجب ہے لیکن یہ دلالتہ النص سے ثابت ہے عبارة النص سے صرف جماع کی صورت میں کفارے کا ذکر ہے۔

کفارہ کے ثبوت پر دلیل: عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال جاء رجل الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال هلكت قال وما اهلكك؟ قال وقعت على امرأتی فی مضان، قال هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسکینا؟ قال لا وفي رواية رمضان نهارا (مسلم ۱۱۳۵۴) اس میں کفارہ کا حکم و کیفیت مع کیت مذکور ہیں، جماع کی وجہ سے کفارہ کا وجوب تو عبارت النص سے ثابت ہوا یہ منصوص علیہ حکم ہے، اس کی علت قصد افساد صوم ہے یعنی جان بوجھ کر روزے کو توڑنا یہ علت قصد ا کھانے یا پینے سے روزہ توڑنے میں بھی موجود ہے تو عدا کھانے یا پینے سے روزہ توڑ دیا تو بھی کفارہ واجب ہوگا اور اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے، یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حکم اس علت پر دائر ہوا اس پر بطور دلیل قاضی ابوزید کا قول پیش کیا وجود علت سے ثبوت حکم، عدم علت سے عدم حکم دراصل منصوص علیہ صریح حکم کی بنیاد و سبب علت ہے کہ اس علت کی وجہ سے یہ نازل دوارد ہوا ہے اگر علت نہ ہوتی تو یہ حکم نہ ہوتا مثلاً بقول امام قاضی ابوزید کے کہ اف اور تف کی ممانعت ایذا و ایلام اور دل آزاری کی وجہ سے ہے، اگر کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں تف کہنا عزت و احترام کے معنی میں ہوں تو اس علاقے میں والدین سے یہ کہنا حرام نہ ہوگا، اگرچہ یہ کہنا عبارت النص کے تو منافی ہے لیکن علت نہ ہونے کی وجہ سے اجازت ہوگی، آگے دوسری قرآنی مثال میں اس کی مزید وضاحت ہے۔

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ الْآيَةُ وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْنَنَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِينَ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بَأَنَّ كَانَا فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَمْعِ لَا يَكْرَهُ الْبَيْعُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ غَضَّهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْنُثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيْلَامِ، وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَاعِبَةِ دُونَ الْإِيْلَامِ لَا يَحْنُثُ، وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَانَا فَضْرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُثُ لِإِنْعَادِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيْلَامُ، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَكْلُمُ فَلَانَا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُثُ لِإِعْدَمِ الْإِفْهَامِ، وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَآكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ وَالْجَرَادِ لَا يَحْنُثُ، وَلَوْ آكَلَ لَحْمَ الْخَنْزِيرِ أَوْ الْإِنْسَانِ يَحْنُثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلَى هَذَا الْيَمِينِ إِنَّمَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ، فَيَكُونُ الْإِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى ذَلِكَ

”اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ”اے مومنو! جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے پکارا جائے تو اللہ

کے ذکر کی طرف کوشش کرو اور کاروبار چھوڑ دو۔ اگر ہم بیچ کی ایسی صورت فرض کر لیتے ہیں جو دونوں عقد کرنے

والوں کو جمعہ کی طرف سعی کرنے سے نہیں روکتی، بایں صورت کہ دونوں کشتی یا گاڑی میں ہیں جو جامع مسجد کی

طرف بڑھ رہی ہے تو بیع ممنوع نہ ہوگی، اسی اصول پر ہم نے کہا جب کسی نے قسم اٹھائی کہ اپنی بیوی کو نہ مارے گا

پھر اس نے اس کے بال نوچے یا دانتوں سے کاٹا یا گلا دیا تو حادثہ ہوگا جب یہ تکلیف کی صورت میں ہوں اور

اگر مارنا بال کھینچنا تکلیف کے علاوہ باہمی لاڈ پیار میں ہو تو حادث نہ ہوگا، اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہ مارے گا پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنی ضرب یعنی ایلام کے معدوم ہونے کی وجہ سے حادث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہ کرے گا، پھر اس کے مرنے کے بعد اس سے بات کی تو عدم افہام کی وجہ سے حادث نہ ہوگا اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے جس کسی نے قسم اٹھائی کہ گوشت نہ کھائے گا، پھر اس نے مچھلی یا مڈی کا گوشت کھالیا تو حادث نہ ہوگا اور اگر بالفرض کسی انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حادث ہوگا، اس لئے تحقیق لغت کا علم رکھنے والا سنتے ہی جان لیتا ہے کہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ گوشت ہے جو خون سے پیدا ہوا ہو تو قسم کی وجہ سے دموی چیزوں سے بچنا ہوگا سو حکم بھی اسی پر دار ہوگا۔“

ترکیب و تحقیق: کذلک متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل، فی قولہ قول مقولہ ملکر مجرور متعلق ثانی، قلنا فاعل و متعلقین سے ملکر قول، واو زائدہ، لو شرطیہ، فرضنا فعل بافاعل، بیجا نکرہ موصوف، لا یمنع فعل، ہ ضمیر راجع بسوئے بیجا فاعل، العائدین مفعول بہ، عن الہی متعلق اول، الی الجمعہ اسمی مصدر کا متعلق ہے، با جارہ، ان مخفف من المثل ہما ضمیر اسم، کا نافع ناقص، ہما ضمیر راجع بسوئے العائدین کان کا اسم، سفینہ نکرہ موصوف، جملہ فعلیہ خبریہ صفت سے ملکر فی کا مجرور، فی جار مجرور ملکر اکہین متعلق محذوف سے ملکر خبر فعل ناقص اسم و خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ مشبہ بالفعل کی خبر، ان اسم و خبر سے ملکر بتاویل مفرد ہو کر مجرور، لا یمنع کا متعلق ثانی، لا یمنع فاعل و متعلقین سے ملکر صفت، بیجا موصوف صفت سے ملکر مفعول، فرضنا جملہ فعلیہ شرط، لا یمنع فعل البیع فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ جزا، شرط جزا ملکر قلنا کا مقولہ قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، قلنا فعل بفاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، حلف فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے حالف فاعل، لا یمضرب جملہ فعلیہ خبریہ بتقدیر ان تاویل مصدر ہو کر مفعول، حلف فاعل و مفعول سے ملکر معطوف علیہ، فاعاطفہ، تیوں فعل ماضی معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، بحث فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے حالف فاعل، اور اذا ظرفیہ جملہ سے ملکر مفعول فیہ، بحث فاعل و مفعول فیہ سے ملکر جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، لو شرطیہ، وجد فعل مجہول نائب فاعل اور مفعول فیہ سے ملکر شرط، لا بحث جزا، وہو الا یدام جملہ حالیہ ہے، کذا خبر ہے الحکم مبتدا محذوف کی، باعتبار ہذا المعنی یقال کا متعلق مقدم ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے آیت کریمہ اور چار فقہی عبارات سے سابقہ اصول پر مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال آیت کریمہ سے: سابقہ بحث کے آخر میں ہم نے پڑھا کہ حکم علت پر دار ہوگا، وجود علت پر وجود حکم اور عدم علت پر عدم حکم اسی کی مثال سورۃ الحجۃ کی آیت ۹ میں ہے، حکم ہے ذر و البیع کا، کاروبار چھوڑ دو جب جمعہ کی پہلی اذان ہو جائے جن پر جمعہ فرض ہے ان پر فرض ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کے بعد خرید و فروخت کھانا پینا، سونا باتوں میں مصروف رہنا وغیرہ ایسے تمام امور جو جمعہ کی تیاری میں خلل یا تاخیر کا باعث ہوں چھوڑ دیں یہ حکم عبارت النص اور تصریح سے ثابت ہے یہ حکم بھی معطوف بالعلۃ ہے اور مقصود یہ ہے کہ جمعہ کی تیاری کریں اور بروقت حاضر ہوں، اگر کوئی ایسی صورت خرید و فروخت کی ہو جو سعی الی

الجمعة سے مانع نہ ہو اس کی اجازت ہوگی مثلاً عاقدین کشتی یا گاڑی پر سوار ہوں اور جمعہ کی طرف بڑھ رہے ہوں اسی دوران کسی سودے کی بات چیت کر لیں اور خرید و فروخت کر لیں تو اس کی ممانعت نہیں یہ بیع جائز ہے، چنانچہ ہم نے یہی پڑھا کہ یدار الحکم علی تلک العلة۔

وعلی ہذا سے چار صورتیں مذکور ہیں: ۱۔ قسم اٹھائی کہ بیوی کو نہ مارے گا اس کی علت ایلام و تکلیف ہے جس ضرب و انداز میں تکلیف ہوگی اس کے ارتکاب سے حائث ہوگا مثلاً بال نوچے یا دانتوں سے کاٹنا یا گلاب یا تو حائث ہوگا کہ علت ایذاء و ایلام موجود ہے، اور اگر مارنا بال نوچنا وغیرہ باہمی لطف و لذت اور ملاعبت کے طور پر ہو تو علت تکلیف نہ ہونے کی وجہ سے حائث نہ ہوگا کیونکہ علت ضرب "ایلام" معدوم ہے۔

۲۔ کسی نے قسم اٹھائی کہ فلاں کو نہ مارے گا پھر اس کی موت کے بعد مارا تو حائث نہ ہوگا اس لئے کہ تکلیف پہنچانے والی علت "ایلام" معدوم ہے کیونکہ اب تو وہ دنیا سے رحلت کر گیا۔

۳۔ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کرے گا پھر بات کر لی تو حائث ہوگا اگر اس کی موت کے بعد بات کی تو حائث نہ ہوگا وجہ ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود افہام و سمجھانا ہوتا ہے جواب معدوم ہے۔

سوال: لا یحسب لعدم الافہام۔ ان دونوں مسئلوں پر اشکال ہے کہ میت کو تکلیف ہونا اور موتی کا سننا تو احادیث سے ثابت ہے، حدیث پاک میں ہے میت کو نہلانے کفنانے میں نرمی کرو، اسے تکلیف ہوتی ہے بخاری میں ہے انہ یسمع خفق نعالہم۔ مردہ ان کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے، جب تکلیف و سماع شرعاً ثابت ہے تو حائث کیوں نہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف و سماع بحالہما مسلم ہیں، باقی حائث نہ ہونا عدم عرف کی وجہ سے ہے کہ عرفا اسے ایلام و افہام نہیں سمجھا جاتا اور قسموں کا اعتبار تو ہوتا ہی عرف پر ہے۔ لان مبنی الایمان علی المتعارف، و المتعارف عند العامة ان المیت لا یؤلم ولا یفہم۔ یاد رہے کہ مماتوں کا اس سے استدلال اضمحلال و اختلال ہے کیونکہ مسئلہ شہیۃ خلافیہ "سماع موتی" ہے اسماع موتی نہیں۔ و بینہما فرق بین۔

۴۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا مڈی کھالی حائث نہ ہوگا، اگر ایسا گوشت کھایا جو خون سے پیدا شدہ ہے تو حائث ہوگا بھلے ممنوع ہی کیوں نہ ہو چنانچہ انسان یا سور کا گوشت کھالیا تو حائث ہوگا کہ یہاں علت ہے خون سے پیدا شدہ گوشت مچھلی اور مڈی میں خون نہیں ہوتا ورنہ دم مسفوح کے اخراج کے لئے انہیں بھی دیگر جانداروں کی طرح ذبح کرنے کا حکم ہوتا اسی طرح مچھلی کا پانی میں رہنا بھی خون نہ ہونے کی دلیل ہے کہ پانی خون کی ضد ہے تو دراصل اعتبار اسی بات کا ہے کہ حکم علت پر دائر ہوگا جہاں دموی چیز ہوگی تو حائث ورنہ نہیں یاد رہے کہ سورۃ النحل کی آیت ۱۴ میں ہے لتسا کسلا منہ لحما طریا تاکھاؤ تم اس سے تازہ گوشت یہاں مچھلی کو گوشت کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مجازاً کہا گیا ہے ورنہ اصول المطلق اذا یطلق یراد بہ الفرد الکامل اور لحم کافر د کامل وہی ہے جو خون سے پیدا شدہ ہو یہ مچھلی میں نہیں

اسی طرح یہ کہنا کہ مچھلی میں خون ہوتا ہے مسلم نہیں، اس لئے کہ اس میں رطوبت ہوتی ہے خون نہیں ہوتا کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ وہ دھوپ میں سوکھ جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کی سرخ رطوبت ہو خون کے مشابہ ہے سوکھنے کے بعد سفید ہو جاتی ہے نہ کہ سیاہ۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ، كَانَ النَّصُّ اقْتِضَاءً لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ. مَعْنَاهُ، مَثَلًا فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتَ طَالِقٌ، فَإِنَّ هَذَا نَعَتْ الْمَرْأَةَ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُودٌ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ، وَإِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ. وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوَى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى، وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَعْتَقَهُ عَنِّي بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ يَقْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعُهُ عَنِّي بِأَلْفٍ، ثُمَّ كُنْ وَكَيْلِي بِالْاِعْتَاقِ، فَأَعْتَقَهُ عَنِّي فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيَثْبُتُ الْقَبُولُ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ. وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بغير شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ، وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ وَالتَّوَكُّيلِ وَلَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُولِ فِي بَابِ الْبَيْعِ، وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا اثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً اثْبَتْنَا الْقَبُولَ ضَرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ الْهَبَةِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهَبَةِ لَيْسَ لِكُونِ الْحُكْمِ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ، وَحُكْمُ الْمُقْتَضَى أَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ.

”بہر حال اقتضاء نص سو وہ نص پر زیادتی ہے اس حال میں کہ نص کی مراد تحقق و ثابت نہ ہو سکے مگر اس اقتضائی زیادتی کے ساتھ گویا کہ خود نص نے اس زیادتی کا تقاضا کیا تاکہ اس کا اپنا معنی درست ہو سکے اس کی مثال شرعیات میں شوہر کا قول ”انت طالق“ ہے، اس لئے تحقیق یہ عورت کی صفت ہے مگر صفت تقاضا کرتی ہے مصدری معنی کے وجود کا تو گویا مصدری معنی اقتضاء کے طریقہ سے موجود ہوا اور جب ایک شخص نے کہا ایک مالک سے کہ تو اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کر پھر اس نے کہا میں نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی سو اس پر ہزار واجب ہو گئے، اگر حکم دینے والے نے اس میں کفارے کی نیت کی تو وہ آزادی اسی سے واقع ہوگی جو اس نے نیت کی۔ یہ تفصیل و حکم اس لئے ہے کہ اس کا کہنا ”تو اس غلام کو میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے آزاد کر“ تقاضا کرتا ہے اس کے قول کے معنی کا ”تو بیچ اس کو مجھے ایک ہزار کے بدلے، پھر تو میرا وکیل بن جا آزاد کرنے کے لئے پھر اسے میری طرف سے آزاد کر دے تو بیع ثابت ہوئی اقتضاء کے طریقہ سے اور اسی طرح قبول بھی ثابت ہوا کیونکہ وہ قبول بیع میں رکن ہے، اسی وجہ سے تو

امام ابو یوسفؒ نے کہا جب ایک شخص نے کہا ”تو اپنا غلام بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کر“ اس نے کہا ”میں نے آزاد کیا“ تو بھی آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام ہبہ اور وکیل بنانے کا مقتضی ہوگا، اس صورت میں بھی قبضے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ ہبہ میں قبضہ بیع میں قبول کی طرح ہے لیکن ہم کہتے ہیں قبول بیع کے باب میں رکن ہے پھر جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو ضرورت کی بناء پر قبول کو بھی ثابت کیا برخلاف ہبہ میں قبضہ کے اس لئے کہ وہ ہبہ میں رکن نہیں تاکہ ہبہ کا حکم اقتضائی طریقہ سے ہو قبضے کا حکم لگاتے ہوئے اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ ثابت ہوتا ہے بطور ضرورت تو بقدر ضرورت مقدار مانا جائے گا“

ترکیب: اما تفصیلیہ، المقتضی مبتدا قائم مقام شرط، فاجزائیہ، ہو مبتدا، زیادة مصدر علی جار، النص ذو الحال، (اگر یہ نکرہ ہوتا تو موصوف بنتا) لا تحقق جملہ فعلیہ حال، ذو الحال حال ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق زیادة مصدر کے، مصدر متعلق سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ جزائیہ، کان مشبہ بالفعل، النص اسم اور جملہ اسمیہ فعلیہ خبر سے ملکر جملہ خبریہ فاعلیہ تعلیلیہ ہذا ان کا اسم، نعت المراءۃ مستثنی منہ، جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر مستثنی، مستثنی منہ مستثنی سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ تعلیلیہ اذ شرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل، ومقولہ سے ملکر معطوف علیہ فاعاطفہ قال فاعل ومقولہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، یقع جملہ فعلیہ معطوف سبب جملہ فعلیہ سے ملکر جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔ لو شرطیہ، کان فعل ناقص، لا امر اسم، نوبی جملہ فعلیہ کان کی خبر، پھر جملہ فعلیہ ہو کر شرط، یقع جملہ فعلیہ جزا، ذلک اسم اشارہ مبتدا، لام تعلیلیہ جارہ، قولہ مقولہ سے ملکر مشبہ بالفعل کا اسم، یتقتضی جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر ان کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ تاویل مصدر ہو کر مجرور جار مجرور ملکر ظرف مستقر واقع محذوف کے متعلق ہو کر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

فیثبت البیع..... وثبت القبول..... یہ دو الگ جملے ہیں۔ لہذا متعلق مقدم ہے، قال اپنے فاعل اسم ظاہر اور متعلق مقدم سے ملکر قول قال لہذا متعلق مقدم ہے قال فاعل ظاہر اور متعلق مقدم سے ملکر قول اذا قال جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، یکن فعل ناقص ہذا اسم، مقتضی متعلق سے ملکر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ۔ لایحتاج جملہ فعلیہ مستدرک منہ، لکن نقول جملہ مستدرک، مستدرک منہ مستدرک سے ملکر جملہ استدراکیہ فانیجیہ اذ شرطیہ، اثبتنا جملہ فعلیہ شرط، دوسرا اثبتنا جملہ فعلیہ جزا جملہ شرطیہ۔ فاعلیہ ان مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، جملہ فعلیہ خبر، اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ تعلیلیہ۔
توضیح: اس عبارت میں مصنف نے آخری قسم اقتضاء النص کی تعریف حکم اور تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

اقتضاء النص کی تعریف: اما اقتضاء النص فهو زیادة علی النص لا یتحقق معنی النص الا به کان النص اقتضاء لیصبح فی نفسه معناه بہر حال اقتضاء النص سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ اس کے بغیر اس کا معنی ثابت و صحیح نہیں ہو سکتا گویا کہ نص ہی نے اس مزید عبارت کا تقاضا کیا ہے تاکہ اس کا اپنا معنی صحیح ہو اقتضاء النص میں مصدر بنی للمفعول ہے یعنی مقتضاء النص اسی کو مصنف نے اما المقتضی کہا ہے تعریف کا حاصل یہ ہے کہ نازل شدہ یا وارد کردہ عبارت وجملے کے

مفہوم کے ثبوت اور صحیح ہونے کے لئے مذکورہ مصرعہ عبارت کافی نہ ہو بلکہ اس کا تقاضا ہو کہ میرے مفہوم کی صحت و ثبوت کے لئے مزید عبارت و کلمہ یا جملہ یہاں مقدر مانا جائے تاکہ مذکورہ اور مقتضی دونوں کے مجموعے اور پورے جملے سے صحیح مفہوم حاصل ہو اور حکم ثابت ہو سکے۔

پہلی مثال: فقہی مسائل سے مثال پیش کی ہے کسی شوہر نے اپنی منکوحہ سے کہا ”انت طالق“ تو طلاق والی ہے، ظاہر ہے طالق صفت ہے اور صفت مصدری معنی کے وجود و وقوع کو چاہتی ہے کسی میں جلوس، علم معرفت ہوگی تو جالس، عالم، عارف کہنا درست ہوگا اسی طرح یہاں طلاق کا وقوع و وجود ہوگا، تو طالق سچا ہوگا اب ”انت طالق“ جملہ اپنے مفہوم کی صحت و ثبوت کے لئے تقاضا کر رہا ہے کہ مخاطبہ میں طلاق ہوتا کہ اس جملے کا مفہوم سچا ہو اور طالق والی صفت ثابت ہو، اس لئے اس کے تقاضے کے مطابق طلاق مصدری معنی یہاں مانا گیا تاکہ جملہ درست اور حکم ثابت ہو ”انت طالق“ مقتضی ہوا اور طلاق مصدر مقتضی، فقرہ رقیۃ میں بھی اقتضاء النص کے طور پر مملو کہ مقدر ہے۔

دوسری مثال: ایک شخص نے کسی غلام کے مالک سے کہا ”اعتق عبدک عنی بالف درهم“ اس نے کہا ”اعتقت“ اس صورت میں دوسرے کے کہنے پر غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا اور اسے غلام کے مالک سابق کو ایک ہزار دینا واجب ہو گئے دیکھئے یہاں پہلے شخص نے کہا تو اپنا غلام مجھ سے ایک ہزار کے عوض آزاد کر دے، اس جملے میں آزاد کرنے کا حکم عبد میں دوسرے کی ملکیت کا اقرار، بالف درهم میں باعوض، تینوں چیزیں موجود ہیں لیکن بیع شراء کا ذکر نہیں جس میں عوض معوض یعنی مبیعہ اور ثمن ہوتے ہیں اعتق امر کا تقاضا ہے آزاد کرے، حالانکہ حکم دینے والے کی ملکیت نہیں؟ بالف درهم کا تقاضا ہے عوض اور بدلہ ہو حالانکہ یہاں مبیعہ کا ذکر نہیں اب اس جملے نے اپنے مفہوم کے ثبوت و تحقق کے لئے تقاضا کیا کہ کچھ مزید عبارت و کلمہ مان لو تاکہ اعتاق و عوض سب ثابت ہو سکیں، چنانچہ اس کے مقتضی کے مطابق یہاں بیع اور قبول کو مان لیا، اب سب جملے درست اور مذکورہ صریح عبارت کا مفہوم بے غبار ہو گیا، گویا قائل اول نے یوں کہا ”اپنا غلام مجھے ایک ہزار کے عوض بیچ دے، پھر میرا ذکیل بن کر اسے میری طرف سے آزاد کر دے“ تو غلام آزاد اور ہزار واجب۔ باقی رہی یہ بات کہ بیع اور قبول ثابت کیسے ہوئے؟ تو ہم کہیں گے اقتضاء النص کے طور پر کیونکہ یہ بیع میں رکن ہے اور رکن کے بغیر شیء کا تحقق نہیں ہوتا اس لیے اقتضاء ثابت کیا۔

تیسری اختلافی مثال: ولہذا قال ابو یوسفؒ سے تیسری مثال ذکر کی ہے لیکن طرفین کے نزدیک نہیں، یہ صرف بقول امام ابو یوسفؒ مثال ہے درحقیقت یہاں فرق کا بیان ہے بیع میں قبول کی حیثیت اور ہبہ میں قبول کی کیفیت کے درمیان۔ الفاظ مثال ثانی کے قریب قریب ہیں صرف بغیر شیء کا فرق ہے ایک شخص نے کہا ”اعتق عبدک عنی بغیر شیء“ دوسرے نے کہا ”اعتقت“ امام ابو یوسفؒ نے کہا اس صورت میں بھی غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا لیکن بغیر شیء کی وجہ سے ہبہ پر محمول کریں گے اور ہزار واجب نہ ہوگا مثل سابق یہاں ہبہ اقتضاء النص کے طور پر ثابت ہوگا اقتضائی طور پر یہاں

عبارت یوں ہوگی ”ہب لی عبدک ثم کن وکیلہ بالاعتاق فاعتقته عنی“ باقی رہا یہ سوال کہ بہہ میں قبضہ ضروری ہوتا ہے تو لایحتاج سے اسکا مداوا کیا کہ جس طرح بیع کے لئے قبول اقتضاء انص کے طور پر ثابت ہوا مثال سابق میں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بہہ میں قبضہ بھی اقتضاء انص کے طور پر ثابت رکھیں گے یہ ساری تقریر امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

ولکنا نقول سے طرفین کی طرف سے جواب و فرق مذکور ہے کہ جس طرح بیع میں قبول اقتضاء ثابت کر لیا سابقہ مثال میں، اسی طرح یہاں بہہ کے لئے اقتضاء قبضہ ثابت کریں یہ درست نہیں، وجہ فرق یہ ہے کہ قبول بیع میں رکن ہے اس لئے اقتضاء ثابت ہوا، بہہ میں قبضہ رکن نہیں بلکہ شرط ہے شرطی شی سے خارج ہوتی ہے اور رکن شی میں داخل ہوتا ہے اس لئے فرق ہے کہ قبول اقتضاء ثابت ہوگا قبضہ ثابت نہ ہوگا قدوری اور تسہیل الضروری میں ہم نے پڑھا ہوا ہے واہب بہہ کرنے والا تحفہ دینے والا، مہوہب لہ جس کو بہہ دیا گیا تحفہ لینے والا مہوہب وہ چیز جو تحفہ دی گئی مثلاً قلم، کتاب۔

اقتضاء انص کا حکم : انہ یثبت بطریق الضرورة فيقدر الضرورة اقتضاء انص کا حکم یہ ہے کہ بطور ضرورت بقدر ضرورت مقدار و ثابت ہوگا یعنی جہاں جس عبارت کے لازمی مفہوم کی صحت و تکمیل کے لئے ضرورت ہوگی تو اقتضاء کچھ مقدار مانا جائیگا جیسے پہلی مثال میں وجود طلاق اور دوسری مثال میں قبول کو ثابت کیا، آگے تعلیل و دلیل مذکور ہے۔

وَلِهَذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكَورًا بِطَرِيقِ الْأَقْتِضَاءِ، فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكَورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ، وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ وَنَوَى بِهِ طَعَامًا عَامًا دُونَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِي طَعَامًا، فَكَانَ ذَلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْأَقْتِضَاءِ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ، وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصُ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُومَ.

وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدَّخُولِ اعْتَدَى وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً لِأَنَّ الْإِعْتِدَاءَ يَقْتَضِي وَجُودَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُودًا ضَرُورَةً، وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيِّنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلَى قَدْرِ الضَّرُورَةِ، فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الْأَقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدًا لَمَّا ذَكَرْنَا.

”اسی وجہ سے ہم نے کہا جب ایک شخص نے کہا ”تو طلاق والی ہے“ اور اسی انت طالق سے تین کی نیت کر لی تو یہ نیت صحیح نہیں اس لئے کہ طلاق تو اقتضاء انص کے طور پر مذکور و مقدر ہوگی تو بقدر ضرورت ہوگی، ظاہر ہے ضرورت تو ایک طلاق سے مرتفع ہو جاتی ہے سو ایک کے حق میں مقدر مانا جائے گا اور اسی اصول پر اس کے قول میں حکم نکالا جائے، اگر میں نے کھایا اور اس سے کسی ایک کھانے کی نیت کر لی دوسرے کھانے کے سوا تو نیت تعین درست نہیں، اس لئے کہ لفظ اکل تقاضا کرتا ہے کھانے کا تو یہ اقتضاء کے طریق سے ثابت ہوگا وہ بھی بقدر ضرورت مقدر و معتبر ہوگا اور ضرورت مطلق فرد طعام مراد لینے سے پوری اور مرتفع ہو جاتی ہے اور مطلق فرد میں تخصیص کی ضرورت

نہیں کیونکہ تخصیص بھی تو عموم کے بھروسے پر ہوتی ہے، اگر کسی شوہر نے دخول کے بعد کہا تو عدت گزار لے اور اس سے طلاق کی نیت کر لی تو اقتضاء طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ عدت شمار کرنا طلاق کے وجود کا تقاضا کرتی ہے تو طلاق ضرورت کے مطابق مقدر ہوگی، اسی وجہ سے تو اس کی وجہ سے واقع ہونے والی طلاق طلاق رجعی ہوگی، اس لئے کہ بیہوشیت کی صفت ضرورت سے زائد ہے تو زائد از ضرورت اقتضاء ثابت و مقدر نہ ہوگی اور نہ واقع ہوگی

مگر ایک طلاق بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا“

ترکیب و تحقیق: قلنا فعل با فاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، قال فاعل ضمیر سے ملکر قول، انت طالق جملہ اسمیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، واو عاطفہ، نوی فاعل ضمیر، متعلق اور مفعول سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، لا ینصح فاعل ضمیر اور متعلق سے ملکر جزاء شرط جزاء ملکر قلنا کا مقولہ۔ یقدر معطوف فیقدر سے ملکر جملہ فعلیہ معطوفہ مشبہ بالفعل کی خبر الضرورة مبتدا ترتفع ہی ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ علیٰ ہذا متعلق مقدم الحکم مضارع مجہول کا نائب فاعل، فی قولہ مقولہ سے ملکر متعلق ثانی۔ ان شرطیہ اکتلت فعل با فاعل جملہ معطوف علیہ نوی جملہ فعلیہ معطوف سے ملکر شرط، لا ینصح فاعل ضمیر و متعلق سے ملکر جزاء، جملہ شرطیہ قولہ کا مقولہ، مصدر مضاف الیہ مقولہ سے ملکر مجرور، ذلک کان فعل ناقص کا اسم ہے ثانیاً مشبہ فعل متعلق سے ملکر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ۔ لانی جنس، تخصیص اسم، الفرق وصفت سے ملکر مجرور ظرف مستقر لانی جنس کی خبر، مشبہ بالفعل اپنے اسم و خبر سے ملکر بتاویل مفرد ہو کر تخصیص مصدر یا المطلق اسم فاعل کے متعلق ہے۔ لو شرطیہ قال ضمیر فاعل سے ملکر قول، بعد الدخول مفعول فیہ، اعتدی فعل با فاعل جملہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، نوی معطوف قال اور نوی ملکر شرط، فاجزائیہ یقع فاعل مفعول لہ اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ لہذا کان کے متعلق مقدم ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے اقتضاء النص کے حکم پر تین تفریعات ذکر کی ہیں۔ پہلی تفریع مذکور نہیں جبکہ دوسری اور تیسری تفریع مذکور ہے۔

پہلی دوسری تفریع: اسی اصول پر کہ مقتضی بقدر ضرورت مقدر و معتبر ہوتا ہے درج ذیل دونوں صورتوں کا حکم نکالا جائے گا کسی نے کہا ”انت طالق“ اور تین کی نیت کی تو درست نہیں، کیونکہ تین کی نیت زائد از ضرورت ہے، ضرورت ایک سے حاصل ہو سکتی ہے۔ ایک شخص نے کہا ”ان اکتلت و نوی بہ طعاما دون طعام“ اپنی قسم میں پہلے تو مطلقاً کہا اگر میں نے کھایا ظاہر ہے فعل اکل ماکول و مطعوم کا تقاضا کرتا ہے تو اکل کے اقتضاء پر طعاما مقدر ہوا کہ اکتلت کا مفہوم سچا ہو اس مثال میں اکل تو صراحتہ و عبارتہ مذکور ہوا اور طعام اقتضاء مقدر ہوا، پھر قسم کھانے والے نے جو نیت کی تخصیص طعام کی تو یہ نیت ضرورت سے زائد ہے، ہم نے اقتضاء النص کے حکم میں پڑھا ہے کہ مقتضی بقدر ضرورت مقدر ہو اس لئے اکل کے معنی کی صحت کے لئے طعام میں تخصیص درست نہیں، تخصیص عموم میں ہوتی ہے یہاں مطلق ہے عام نہیں یہ تقریر امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے یاد رہے تخصیص ذوات میں ہوتی ہے تقيید اوصاف میں ہوتی ہے مثلاً رجال مطلق ہے اس سے اگر کوئی کسی خاص قبیلے کے افراد مراد

لے تو یہ تقید نہیں تخصیص ہے کیونکہ یہاں افراد ذوات ہیں رجال کے اوصاف نہیں، اسی طرح طعام سے بعض خاص قسم کے کھانے مراد لینا تخصیص ہے تقید نہیں، یہ اصول کہ فرد مطلق میں تخصیص نہیں تو کسی خاص کھانے کی نیت بھی درست نہیں بلکہ زائد از ضرورت ہے طعام تقدیر سے ہی اکل کا معنی درست اور مکمل ہو سکتا ہے۔

قول شافعی: امام شافعیؒ نے کہا کہ اس صورت میں دیانۃ قائل کی نیت کی تصدیق کی جائے گی، باقی رہی یہ بات کہ یہاں عموم نہیں تو اسکے حل کے لئے کہا ہے کہ اقتضاء جو مقدر ہوگا وہ نکرہ ہوگا اور سیاق شرط میں جو نکرہ آئے وہ اس نکرہ کی مثل ہے جو سیاق نفی میں ہوتا ہے معروف ہے ”النکرۃ تحت النفی تقید العموم“ اس طرح عموم ثابت ہوا جب عموم ثابت ہوا تو پھر دیانۃ نیت معتبر ہونی چاہیے، مگر حاکم کے سامنے مقدمہ چلا گیا تو قضاء اس کی نیت کی تصدیق نہ ہوگی بلکہ مذکورہ جملہ کہنے کے بعد کچھ بھی کھالیا تو حاشٹ ہوگا۔

جواب: احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ دراصل یہاں طعام بطور اقتضاء ثابت ہے، جس کے لئے اصول ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہوتا ہے، اس لئے یہ طویل تقدیر و تفصیل اقتضاء ثابت کرنا زائد از ضرورت ہے تو معتبر نہ ہوگی اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ دیانۃ و قضاء دونوں اعتبار سے اس کی نیت معتبر نہ ہوگی۔

تیسری تفریع: ایک شادی شدہ شخص نے اپنی مدخولہ منکوحہ سے کہا ”اعتدی“ تو شمار کر اور اس سے طلاق کی نیت کر لی تو اقتضاء النص کے طور پر طلاق واقع ہوگی، دلیل یہ ہے کہ اعتدا شمار کرنا الفاظ کنایہ میں سے ہے، یہ احتمال رکھتا ہے کہ تو اپنے اوپر رب کی نعمتیں شمار کر یا میرے احسانات شمار کر، یا عدت شمار کر، جب اس نے طلاق کی نیت کر لی آخری احتمال متعین ہوگا، پھر عدت شمار کرنا وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے طلاق ہوگی، تو عدت شمار ہو سکے گی تو ”اعتدی“ کے معنی کی صحت و ثبوت کے لئے اقتضاء طلاق مراد لینا ضروری ہوا اس طرح طلاق ضرورۃ کے بقدر مقدر ہوئی، پھر کیا طلاق رجعی ہوگی یا بائنہ ہوگی یا تین اس بارے میں وہی اصول اپناتے ہوئے کہیں گے کہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والی چیز بقدر ضرورت ہوگی اور عدت شمار کرنے کی ضرورت ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے، طلاق بائن یا تین طلاق مقدر ماننے کی ضرورت نہیں اس لئے ایک رجعی واقع ہوگی اور بس باقی بعد الدخول سے واضح کر دیا کہ غیر مدخولہ منکوحہ کا یہ حکم نہیں اس لئے کہ اس پر عدت نہیں ہوتی اور اس پر واقع ہونے والی طلاق بائن ہی ہوتی ہے۔

تمرینی سوالات: س: عبارة النص، إشارة النص کی تعریف و مثال اور فرق بیان کریں!

س: مثاله فی قوله تعالى ولا تقل لهما اف..... الخ کی تفصیل کیا ہے؟

س: قضاء النص کی تعریف، تفریع اور وجہ تسمیہ کیا ہے؟

س: متعلقات اربعہ کی وجہ حصر کیا ہے؟

س: لهذا قال ابو يوسف..... حکما بالقبض تک اعراب لگائیں!

۱۰. فُصِّلَ فِي الْأَمْرِ : دسویں فصل امر کی تعریف کے بیان میں

الْأَمْرُ فِي اللَّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لغيرِهِ أَفْعَلُ، وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ الزَّامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ .
”لفظ میں امر کہتے ہیں کہنے والے کا اپنے غیر سے کہنا تو کر، اور اصطلاح شریعت میں غیر پر کام لازم کرنے کے

تصرف کا نام امر ہے“

ترکیب و تحقیق: الامر مصدر مرفوع، فی اللغة جار مجرور ملکر معطوف علیہ اول، قول مصدر مضاف بسوئے فاعل القائل مضاف الیہ مصدر قول کا فاعل لغیرہ متعلق قول مصدر کے، مصدر مضاف الیہ فاعل اور متعلق سے ملکر قول، فعل مقول، قول مقول ملکر معطوف علیہ ثانی، واو عاطفہ فی الشرع معطوف اول، تصرف مصدر، مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر معطوف ثانی، فی اللغة اپنے معطوف فی الشرع سے ملکر متعلق مصدر کے الامر مصدر متعلق سے ملکر مبتدا، قول القائل اپنے معطوف تصرف سے ملکر خبر مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس جملے میں مصنف نے امر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر کی ہے پہلے فائدہ ملاحظہ ہو۔

فائدہ: وضاحت طلب امر یہ ہے کہ امر وہی خاص کے قبیل و مباحث میں سے ہیں پھر انہیں جدا جدا فصول میں کیوں ذکر کیا؟ دوسرے یہ کہ دونوں میں سے امر کو کیوں مقدم کیا؟ یہ بات بجا ہے کہ امر وہی خاص کی مباحث میں سے ہیں لیکن اہمیت اور کثیر مسائل شرعیہ کے لئے بنیاد ہونے کی وجہ سے مستقل فصول میں بیان کیا، چنانچہ تمام اہل اصول نے یہی کیا ہے کہ کتاب اللہ کی دیگر مباحث کی طرح امر وہی کو مستقلاً ذکر کیا، رہی دوسری بات کہ پھر امر کی تقدیم کی وجہ کیا ہے تو اس کے لئے اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اگر نبی کو پہلے ذکر کرتے تو بھی سوال ہوتا نہی کو کیوں مقدم کیا؟ اسکی تفصیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لئے اور امر سے جو چیز طلب کی جاتی ہے یہ وجودی ہوتی ہے نہی ترک فعل عدی چیز ہوتی ہے وجودی چیز عدی پر مقدم ہوتی ہے، تو امر بھی مقدم ہوا، ایک وجہ یہ ہے کہ تمام موجودات کائنات امر کن سے وجود میں آئیں تو یہ بھی امر کے مقدم ہونے پر دال ہے، یہ بھی یاد رہے کہ سب سے پہلے انسان کے لئے ملائکہ کو امر ہوا ”اسجدوا لادم فسجدوا..... ففعلوا له سجدين“ (۱۰ اعراف ۱۱،

حجر ۲۹) پہلے انسان کو پہلے امر ہوا ”یادم اسکن انت وزوجک الجنة وکلا منها رغدا حیث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة“ (بقرہ ۳۵) بروز محشر سب سے افضل واکمل اور اشرف و اجمل ہادی السبل محبوب کل فداہ ابی و امی و نفسی کو امر ہوگا ”یا محمد ارفع راسک واشفع تشفع لسوف یعطیک ربک فترضی“ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۶/۱۹) اس طرح کی دیگر متعدد وجوہات کی بنا پر امر کو نہی پر مقدم کیا۔

لغوی تعریف: لفظ امر، امر، ر سے مرکب ہے مصنف نے اس کا لغوی معنی بیان کیا ہے قول القائل لغيره افعل کہنے والے کا دوسرے سے کہنا ”تو کر“ بالفاظ دیگر حکم دینا بھی کہا جاتا ہے، قول مصدر مبنی للمفعول مقول کے معنی میں ہے، اس لئے کہ امر لفظ کی اقسام میں سے ہے تو مقول و ملفوظ مراد ہوگا، یہ قول بمعنی مقول تعریف میں بطور جنس کے ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے القائل پہلی قید احترازی ہے اس سے فعل نکل جایگا اس لئے کہ جو چیز فعل و مواظبت سے ضروری ہوگی، وہاں امر نہیں یعنی قائل

سے فاعل خارج قائل لغیرہ دوسری قید احترازی ہے اس سے وہ قول گیا جو قائل کا اپنی ذات سے ہو جیسا کہ ابو جہل وغیرہ نے اپنے بارے میں کہہ کر و لنحمل خطایا کم تمہارے گناہ ہم اٹھالیں گے (عنکبوت ۹) افعل آخری اور تیسری قید ہے اس سے امر غائب اور نہی خارج ہوں گے کہ وہ افعل نہیں، الغرض لغت میں دوسرے کو افعل کہنے کا نام امر ہے۔

اصطلاحی تعریف: مصنف نے اصطلاح شرع میں تعریف یوں ذکر کی ہے الامر هو تصرف الزام الفعل علی الغیر امر دوسرے پر عمل لازم کرنے کے تصرف کا نام ہے محشی اور شرح نے تصریح کی ہے کہ تعریف میں افعل کا لفظ فعل لسان اور فعل جوارح و ارکان دونوں کو شامل ہے مطلب یہ ہے کہ لازم کیا ہوا مامور بہ قولی اور فعلی دونوں ہو سکتے ہیں مثلاً اقموا الصلوٰۃ مامور بہ عملی و فعلی ہے یعنی تعریف میں من القرآن میں مامور بہ قولی قراءت و تلاوت اور پڑھنا ہے اور اقموا الصلوٰۃ مامور بہ عملی و فعلی ہے یعنی تعریف میں پڑھنے کو لازم کرنا یا کرنے کو لازم کرنا دونوں شامل ہیں، علی الغیر کی قید سے نذر و منت خارج ہوگی کیونکہ یہ دوسروں کی بجائے اپنے اوپر لازم کی جاتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ دوسرے کو افعل کہنا لغوی معنی اور دوسرے پر عمل واجب و لازم کرنا اصطلاحی امر ہے امر کی بحث میں یہ فرق بھی قابل غور امر ہے۔

سوال: امر کی مذکورہ تعریف پر سرسری سطح کا اشکال کیا گیا ہے، آپ نے کہا دوسرے پر فعل کا لازم کرنا امر ہے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں غیر پر عمل لازم و واجب ہوتا لیکن امر کا وہاں نام تک نہیں ہوتا مثلاً کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے یا بالائی افسر نے ماتحت سے کہا وجبت علیک ان تفعل کذا میں نے تجھ پر ضروری قرار دیا کہ تو اس طرح کرے دیکھئے غلام اور ماتحت ملازم پر کام ضروری ہوا حالانکہ یہاں امر تو ہے ہی نہیں؟

جواب: تفصیلی جواب سے پہلے تمہید سن لیجئے یہ طے شدہ بات ہے کہ لغوی معنی شرعی معنی میں ملحوظ ہوتا ہے جیسا کہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ ہوتا ہے، اب سمجھئے اصطلاحی تعریف میں جو ہم نے پڑھا کہ غیر پر فعل لازم کرنا امر ہے اس میں صیغہ افعل ملحوظ ہے اور مفہوم یہ ہے کہ اسی الزام فعل کو امر کہیں گے جو صیغہ افعل کے ذریعے لازم کیا گیا اب اشکال جاتا رہا کہ سوال میں مذکورہ جملے میں امر نہیں تو اس پر تعریف بھی صادق نہیں بلکہ تعریف سے مراد ہے وہ الزام فعل جو افعل کے ساتھ ہو جب یہ داخل ہی نہیں تو سوال چہ معنی دارد۔

فائدہ: زیر بحث فصل سے چھ فصول میں امر سے متعلقہ مباحث ضروری تفصیل سے مذکور ہیں، دراصل امر کی مباحث پانچ عنوانات و مسائل سے ضبط ہو سکتی ہیں اور علم اصول حاصل کرنے والے ان عناوین خمسہ کے تحت انہیں منضبط اور محفوظ کر سکتے ہیں ۱۔ امر کی حقیقت و موجب کا بیان ۲۔ امر کا بیان ۳۔ مأمور اور مکلف کا بیان ۴۔ مامور بہ اور عمل و فعل کا بیان ۵۔ مامور فیہ اور وقت کا بیان جس میں عمل ہو گا تا کہ معلوم ہو حکم کیا ہے؟ کس نے دیا؟ کس کو دیا؟ کیا حکم دیا؟ کب اور کس وقت کے لیے دیا؟ انہیں امور خمسہ کی تفصیل ہم آگے فصول ستہ میں پڑھیں گے ان شاء اللہ۔

بہتر ہے کہ امر سے متعلقہ چھ فصول کا خلاصہ ہی ذہن نشین کر لیں پھر لف نشر مرتب تفصیل سے پڑھتے جائیں۔ پہلی

تین فصلوں میں امر کی حقیقت و موجب کا بیان ہے۔ چوتھی فصل میں مامور بہ اور مامور فیہ کا بیان ہے۔ پانچویں فصل میں مامور بہ کی خوبی و حسن کا بیان ہے۔ چھٹی فصل میں مامور بہ کی اقسام (اداء قاصر و کامل) کا بیان ہے، امر و مامور کا بیان سب کے ذیل میں ہے

وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصَّيْغَةُ، وَاسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصَّيْغَةُ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَزَلِ عِنْدَنَا، وَكَلَامُهُ تَعَالَى أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتِحَالَ وَجُودُ هَذِهِ الصَّيْغَةِ فِي الْأَزَلِ، وَاسْتَحَالَ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصَّيْغَةُ، فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وَجُوبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِيتِلَاءِ عِنْدَنَا، وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوبُ بِذَوْنِ هَذِهِ الصَّيْغَةِ أَلَيْسَ أَنَّهُ وَجِبَ الْإِيمَانُ عَلَى مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِذَوْنِ وُرُودِ السَّمْعِ.

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَوْ لَمْ يَنْعَثِ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا لَوْ جَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِعُقُولِهِمْ، فَيَحْمَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الصَّيْغَةُ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى لَا يَكُونَ فِعْلُ الرَّسُولِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَفْعَلُوا، وَلَا يَلْزَمُ اعْتِقَادُ الْوُجُوبِ بِهِ، وَالْمُتَابَعَةُ فِي أَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَظَّيَّةِ وَانْتِفَاءِ دَلِيلِ الْإِخْتِصَاصِ.

”بعض ائمہ (علامہ فخر الاسلام بزدوی شمس الائمہ نحسی) نے ذکر کیا ہے کہ تحقیق امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے یہ بات محال ہے کہ اس کا یہ معنی ہو کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہو اس لئے تحقیق اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل سے متکلم ہیں اور ان کے کلام میں امر نہی اخبار و استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں وجود محال ہے یہ بات بھی محال ہے کہ اس کا معنی ہو کہ بلاشبہ امر کی مراد وجوب اس صیغہ کے ساتھ خاص ہو اس لئے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر کام واجب کرنا ہے اور ہمارے نزدیک آزمائش کا یہی معنی ہے حالانکہ تحقیق وجوب اس صیغہ کے بغیر ثابت ہو چکا ہے کیا یہ نہیں ہے کہ ایمان لانا واجب ہے اس شخص پر جسے درود جمع کے بغیر دعوت حق نہ پہنچی ہو، امام ابوحنیفہ نے کہا اگر اللہ تعالیٰ کوئی ایک رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلمندوں پر ان کی عقلوں کی وجہ سے اس ذات بالاصفات کی پہچان ضروری ہوتی تو محمول کیا جائے گا ان بعض ائمہ کے قول کو اس پر کہ امر اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے احکام شرعیہ میں بندے کے حق میں یہاں تک کہ فعل رسول ﷺ انکے فرمان افعلوا کی طرح نہ ہوگا اور نہ ہی اس کے وجوب کا اعتقاد لازم ہے۔“

ترکیب و تحقیق: ذکر فعل، بعض الائمہ فاعل، ان مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مفعول، ذکر فاعل و مفعول سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، استحال فعل کیون اپنے اسم و خبر سے ملکر تاویل مصدر ہو کر فاعل، جملہ فعلیہ خبریہ، مختص جملہ فعلیہ خبریہ ان مشبہ بالفعل کی خبر ہے، فان اللہ تعالیٰ جملہ اسمیہ تعلیلیہ ہے ایضا مصدر ارض فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے، کلامہ مبتدا، امرتینوں

معطوفات سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ استحال کا فاعل وجود ہذہ مرکب اضافی ہے، جملہ فعلیہ خبریہ، استحال کا فاعل پہلے استحال کی طرح جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہے فاعلیہ، ان مشبہ بالفعل، المراد اسم مفعول متعلقین سے ملکر اسم، وجوب مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے خبر، جملہ تعلیلیہ ہمزہ استفہامیہ لیس فعل ناقص ان مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر لیس کا اسم، من موصولہ جملہ فعلیہ خبریہ صلہ سے ملکر لیس کی خبر جملہ فعلیہ انشائیہ۔ قال ابو حنیفہ کا مقولہ جملہ شرطیہ ہے، معرفتہ لوجب کا فاعل موخر سے فاعل فعل مجہول سے افعلوتک ایک جملہ ہے لایلز مفاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے بعض ائمہ کے قول پر دو اشکال اور دوسرے سوال کی توجیہ ذکر کی ہے۔ دراصل بحث یہ ہے کہ سابقہ بحث میں جس امر کی لغوی اصطلاحی تعریف گزری ہے، اس سے کیا مراد ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے؟ تو صاحب اصول الہز دوی علامہ فخر الاسلام بزدوی اور صاحب المہبوط علامہ شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ تحقیق امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور اس عبارت پر وارد ہونے والے دو سوال ذکر کر کے پھر شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے جواب و توجیہ ذکر کی ہے۔

سوال اول: ان المراد بالامر یختص بہذہ الصیغۃ اس کا یہ مطلب مراد لینا محال ہے کہ امر کی حقیقت طلب فعل اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے، اس کے محال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں صفت کلام ان کے لئے ثابت ہے، پھر اللہ تعالیٰ کے کلام میں امر، نبی، خبر دینا، خبر لینا بھی موجود ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ حکم فرماتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں، جیسے فرشتوں کو سجدے کا حکم دیا وغیرہ، اگر طلب فعل کی حقیقت کو اس صیغہ کیساتھ مختص مانیں گے تو صیغہ فعل کو ازل سے ماننا ہوگا، حالانکہ اس کا حادث ہونا بدیہی بات ہے مذکورہ قول کی بناء پر حادث کو ازل سے ماننا پڑے گا، حالانکہ اس کا ازل میں وجود حال ہے، جب اس صیغہ کا ازل میں موجود ہونا محال ہے تو مراد کا اس کے ساتھ اختصاص بھی محال ہے نتیجہ یہ ہے کہ امر کی حقیقت کا اس صیغہ کے ساتھ خاص ہونا محال ہے۔

سوال ثانی: واستحال ایضا سے دوسرا سوال ذکر کیا ہے، اگر اس عبارت سے مراد یہ ہے کہ امر و حکم دینے والے کی مراد اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے، مطلب یہ ہے کہ امر و شارع کی مراد ”وجوب“ صرف صیغہ امر سے حاصل ہو سکتی ہے اس کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتی تو یہ مراد لینا بھی محال ہے اس لئے کہ عملاً ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک چیز ضروری اور واجب ہے، لیکن وہاں صیغہ امر کا وجود تو کجا وہم و گمان بھی نہیں، مثلاً اگر کوئی ایسا شخص ہو جو دروازہ بلند و بالا پہاڑوں کی چوٹیوں پر رہتا ہو، کسی بھی نبی یا فرماست سے اللہ تعالیٰ کی واحدانیت و وجود کی دعوت اور پیغام الہی نہ پہنچا ہو تو بھی اس پر دلائل قدرت شمس، قمر، شجر و حجر، ارض و سما، مطر و فضاء، ورق و ثمر میں غور و فکر کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانا واجب ہے۔

کما قیل وفی کل شیء لہ آیۃ تدل علی انہ واحد۔ حضرت شیخ الہندؒ نے کہا۔

انقلابات جہاں واعظ رب میں دیکھو بر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم
دیکھئے توحید پر ایمان لانا واجب ہے حالانکہ یہاں صیغہ امر تو کیا دعوت تک نہیں پہنچی تو پھر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امر کی

مراد وجوب جو شارع کا مقصود ہے اسی صیغہ کیساتھ خاص ہے؟ اشکال پکا ہو گیا کہ مراد شارع کو صیغہ امر کے ساتھ خاص کرنا محال ہے یہی حقیقت حال ہے خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت امر صیغہ فعل کے ساتھ خاص سمجھنا بھی محال ہے یہ پہلا سوال ہے، شارع کی مراد کو اس صیغہ کے ساتھ خاص سمجھنا بھی محال ہے یہ دوسرا سوال ہے اللہ تعالیٰ کا امر ونہی کرنا والا ہونا پہلی مراد کو توڑ دیتا ہے اور صیغہ امر کے بغیر وجوب توحید کا ثبوت دوسری مراد کو توڑ دیتا ہے۔

وہو معنی الابتلاء: دوسرے سوال کے درمیان جملہ معترضہ ہے، اس میں اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک زیر بحث حقیقت تکلیف کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا (البقرہ ۲۸۶) لیلو کم ایکم احسن عملا (الملک ۲) یہ بقدر وسعت واستطاعت مکلف بنانا آزمانا یہ کیا ہے تو مصنف کہتے ہیں ہمارے نزدیک ابتلاء کا معنی یہی وجوب فعل اور عمل و اطاعت کا ضروری ہونا ہے۔

جواب: اب مشکل پیش آگئی کہ بعض ائمہ کے ذکر کردہ جملے سے کیا مراد لیں کیوں کہ دونوں صورت میں محال لازم آتا ہے تو مصنف نے شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے فی حمل ذلک سے دوسرے سوال کا جواب دیا ہے، ٹھیک ہے جی ہم کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ شارع کی مراد اس سے صیغہ کے ساتھ خاص ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کے علاوہ سے وجوب ثابت ہونا اس کے منافی ہے تو ہم اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ مراد شارع کا اس کیساتھ خاص ہونا احکام شرعیہ میں بندے کے حق میں مراد ہے شارع کے لئے نہیں، یعنی بندے پر وجوب شارع کی طرف سے امر کی صورت میں ہوگا شارع اس کا محتاج نہیں اور نہ ہی مسائل اعتقاد کے ثبوت و وجوب کے لئے امر کی ضرورت ہے آپ نے سوال کی تقریر میں صیغہ امر کے بغیر وجوب کے ثابت ہونے کی جو صورت پیش کی ہے، اس کا تعلق عقائد سے ہے ہاں احکام شرعیہ فرعیہ میں مراد شارع وجوب فعل اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ بظاہر ہے اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا ہے۔

یہاں اگر آپ احکام شرعیہ فرعیہ کی ایسی مثال پیش کرتے کہ اس کا وجوب صیغہ امر کے بغیر ثابت ہوا ہے تو پھر اشکال ہوتا ہے، عقائد میں صیغہ امر کے بغیر وجوب اس کے منافی نہیں کیونکہ ہم نے کہا یہ ہے کہ یہ محمول ہے اس بات پر کہ مراد امر وجوب احکام شرعیہ میں اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یہ درست ہے۔

حسی لا یکون: سے بطور تمہید مسئلہ سمجھا دیا کہ وجوب قول رسول سے ثابت ہوگا صرف فعل رسول ﷺ سے نہیں اور نہ ہی اس کے وجوب کا اعتقاد لازم ہوگا۔

فعل رسول اللہ ﷺ کے وجوب کے ثبوت اور عدم ثبوت کی بحث: اس آخری جملے میں مصنف نے ایک مستقل بحث کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک عمل وہ ہے جس کا آنحضرت ﷺ نے حکم دیا امر فرمایا ایک عمل وہ ہے جو آپ ﷺ نے عملاً کیا تو لا حکم نہیں دیا، تو کیا قول فعل دونوں سے وجوب ثابت ہوگا؟ اصحاب مالک و شوافع کا قول یہ ہے کہ نبی ﷺ کے قول و فعل دونوں سے وجوب ثابت ہوتا ہے احناف کہتے ہیں کہ قول رسول اللہ ﷺ سے تو وجوب ثابت ہوتا ہے صرف فعل رسول سے وجوب

ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ فعل کے ساتھ قول بھی ہو یا فعل پر مواظبت و دوام ہو۔

قول اول کی دلیل: سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ترمذی ج ۱ میں مروی ہے کہ غزوہ خندق کے موقع پر آنحضرت ﷺ اور صحابہ کی چند نمازیں فوت ہو گئیں، پھر موقع ملنے پر آپ ﷺ نے ترتیب وار قضاء پڑھیں پھر فرمایا صلوا کما رایتُمونی اصلی اسی طرح تم نماز پڑھا کرو جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے غور کیجئے آنحضرت ﷺ نے اپنے فعل ترتیب وار قضاء نمازیں پڑھنے کی پیروی کا حکم دیا ہے تو ثابت ہوا کہ قول رسول کی طرح فعل رسول بھی وجوب کا فائدہ دیتا ہے (بخاری ۲/۸۸، ۸۸۸)

قول ثانی کی دلیل: سیدنا ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ابو داؤد ۱۰۲/۱ میں مروی ہے آنحضرت ﷺ نے نماز پڑھاتے ہوئے دوران نماز نفلین مبارک اتار دیے تو فعل رسول کو دیکھتے ہوئے صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی دوران نماز جوتے اتار لیے نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تم نے جوتے کیوں اتار دیے؟ صحابہ نے عرض کیا آپ کو دیکھ کر فرمایا میرے پاس تو جبریل علیہ السلام آئے اور بتایا کہ آپ کے جوتے پر نجاست ہے، اس لئے میں نے نکال دیا، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول کی اتباع واجب نہیں ورنہ آنحضرت ﷺ تکبر نہ فرماتے۔

دلیل ثانی: سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری میں مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو مسلسل روزے رکھتے لیکن صحابہ اور امت کو وصال صوم سے منع فرمایا۔

قول اول کی دلیل کا جواب: اصحاب مالک اور بعض شوافع کی دلیل کا جواب اسی دلیل میں موجود ہے اس طرح کہ وجوب صلہ اصیغہ امر قول رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوا ہے نہ کہ صرف فعل رسول سے ورنہ صلوا کہنے کی حاجت کیا تھی تو لا امر کرنا تصریح و دلیل ہے کہ صرف فعل وجوب کو ثابت نہیں کرتا۔

آیت قرآنی سے استدلال شافعی: امام شافعیؒ نے فعل رسول کو امر رسول کی نوع اور ایک قسم قرار دیا ہے اس طرح کہ لفظ امر دو قسم پر ہے۔ ۱۔ قول ۲۔ فعل اصل تو یہی ہے کہ وجوب امر سے ثابت ہوتا ہے پھر جب امر کی ایک قسم امر قوی سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو دوسری قسم امر فعلی سے بھی وجوب ثابت ہوگا، امر فعلی کی دلیل سورہ ہود کی آیت ۹۷ کا جملہ وما امر فرعون برشید ہے یہاں لفظ امر سے مراد فعل ہے قول نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ رشید فعل کی صفت ہوتی ہے قول کی صفت سدید ہوتی ہے سورۃ الاحزاب آیت ۷۰ میں ہے و قولوا قولا سدیداً اور کہو درست بات تو ثابت ہوا رشید فعل کی صفت ہے تو فعل بھی امر کی قسم ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ جملے میں امر سے قول مراد ہے اس کا قرینہ اس سے پہلے والا جملہ ہے فاتبعوا امر فرعون انہوں نے فرعون کی بات کی پیروی کی، اس کے لئے دلیل سورۃ الزخرف کی آیت ۵۱ تا ۵۳ ہے و نادى فرعون فى قومہ قال يقوم اليس لى ملك مصر فاستخف قومہ فاطاعوه فرعون نے اپنے (صدارتی) بیان سے

اپنی قوم کو بے وقوف بنایا سو انہوں نے اس کی بات کی اطاعت کی سورۃ الزخرف میں جس قول کی اطاعت کا ذکر ہے سورۃ ہود میں اسی کو فاتبعوا امر فرعون میں ذکر کیا اس لئے یہ قرینہ ہے کہ امر سے مراد قول ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں امر فرعون سے شان فرعون مراد ہے کہ اسکی حالت سلجھی ہوئی نہ تھی بلکہ ابھی ہوئی تھی الیس منکم رجل رشید بھی اسی سورۃ ہود کی آیت ۷۸ میں موجود ہے یہ تو تبغاذ کر ہوا آگے آخری جملے کی وضاحت۔

والمتابعة: اس جملے میں ایک اشکال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ جب عند الاحناف فعل رسول ﷺ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو کیا افعال النبی میں اتباع نہ ہوگی حالانکہ ہم عملاً دیکھتے ہیں کہ بہت سارے افعال النبی میں اتباع و پیروی واجب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل رسول سے وجوب کا ثبوت دو صورتوں میں ہوگا۔ اس عمل پر دوام و مواظبت کبھی ترک نہ کیا ہو۔ وہ عمل آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں سے نہ ہو تبجد کا وجوب، چار سے زائد ازواج کا ایک وقت جواز خصوصیات میں سے ہے، اب بات واضح ہو گئی کہ فعل رسول ﷺ علی الاطلاق موجب نہیں نہ یہ کہ بالکل موجب نہیں۔

تمرینی سوالات: س: امر کی لغوی، شرعی تعریف، مثال کیا ہے؟

س: ذکر بعض الانمة کا مصداق اور ان کی مراد کیا ہے؟

س: مصنف کی اختیار کردہ شق اور ذکر کردہ جواب کیا ہے؟

س: آنحضرت کے اقوال و افعال کی پیروی میں کیا تفصیل ہے؟

س: فی الامر..... اخبار و استخبار تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۱۱۔ فصل: گیارہویں فصل امر کے موجب کے بیان میں

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ أَيْ الْمَجْرُودِ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الزُّوْمِ وَعَدَمِ الزُّوْمِ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ..

”اہل اصول کا اختلاف ہے مطلق امر کے موجب میں یعنی ایسا امر جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے

قرینے سے خالی ہو جیسے ارشاد الہی ہے اور جب قرآن پاک پڑھا جائے تو خوب کان لگا کے سنو اور چپ رہو تم پر

رحم کیا جائیگا اور فرمان الہی اور نہ قریب جاؤ تم دونوں اس درخت کے ورنہ تم نا انصافوں میں سے ہو جاؤ گے“

ترکیب و تحقیق: اختلف فعل معروف، الناس فاعل فی جارہ الامر موصوف المطلق، مفسر ای حرف تفسیر، الجرح داسم مفعول، عن جار القرینہ موصوف، الدالۃ اسم فاعل، علی جار اللزوم معطوف علیہ، واو عاطفہ، عدم اللزوم مرکب اضافی معطوف علیہ، معطوف سے ملکر مجرور، علی جار مجرور سے ملکر متعلق اسم فاعل کے، الدالۃ اسم فاعل متعلق سے ملکر صفت، القرینہ موصوف صفت سے ملکر

محروور عن جار محروور سے ملکر متعلق اسم مفعول کے، المحرر متعلق سے ملکر مفسر، المطلق مفسر مفسر سے ملکر الامر کی صفت، موصوف صفت سے ملکر محروور جار محروور ملکر متعلق فعل ماضی کے، اختلاف اپنے فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: گیارہویں فصل کی اس ابتدائی عبارت میں مصنف نے امر کے موجب کے متعلق اختلاف ذکر کیا ہے، الناس میں الف لام عہد کا ہے یہاں مراد سب لوگ نہیں بلکہ اہل اصول مراد ہیں کہ اہل اصول کے درمیان مطلق امر کے موجب میں اختلاف ہے مطلق امر کا مطلب یہ ہے کہ جس امر کے صیغے کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو اس کا موجب کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، وجوب کے لئے ہے مندوب کے لئے ہے سورۃ الاعراف کی آیت ۲۰۴ اور سورۃ البقرۃ کی آیت ۳۵ مطلق امر کی مثال میں پیش کی ہیں پہلی مثال طلب فعل کی ہے اور دوسری طلب ترک فعل کی ہے، لا تقربا کا مفہوم اختیار ادا کرتا ہے، بقول مصنف دونوں بلا قرینہ امر مطلق ہیں امر کے موجب میں اختلاف کی بنیاد معانی کی کثرت ہے کہ کثیر معانی کے لئے مستعمل و متداول ہے پہلے امر کے معانی ذکر ہوتے ہیں پھر اقوال ائمہ، امر کے اکیس معانی مع امثلہ درج ذیل ہیں۔

- ۱۔ امر برائے وجوب: مثال
وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ، وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكُتِبَ لَهُمْ
- ۲۔ برائے نذوب: مثال
- ۳۔ برائے اباحت: مثال
إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
- ۴۔ برائے ارشاد: مثال
وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ
- ۵۔ برائے تادیب: مثال
كُلِّ مِمَّا يَلِيكَ
- ۶۔ برائے اکرام: مثال
ادخلوها بسلام امنين
- ۷۔ برائے امتنان: مثال
فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا
- ۸۔ برائے التماس: مثال
ارجعوا الى ابيك
- ۹۔ برائے دعا: مثال
رب هب لي من الصالحين، ربنا تقبل منا، ربنا اغفر لي
- ۱۰۔ برائے تمنی: مثال
الا ايها الليل الطويل انجلي
- ۱۱۔ برائے تہدید: مثال
اعملوا ما شئتم جو چاہو کرو
- ۱۲۔ برائے تعجيز: مثال
فاتو يسورة من مثله، فانفذوا لاتنفذون الا بسلطن (الرحمن ۳۳)
- ۱۳۔ برائے تسوية: مثال
فاصبر اولا تصبروا سواء عليكم
- ۱۴۔ برائے ترخیر: مثال
كونوا قردة خاسئين
- ۱۵۔ برائے اہانت: مثال
ذوق انك انت العزيز الكريم، قل كونوا حجارة او حديدًا
- ۱۶۔ برائے تحقير و احتقار: مثال
القوا ما انتم ملقون

- ۱۷۔ برائے ایجاد و تکوین: مثال
اذا اراد شينا ان يقول له كن فيكون
ابصر به واسمع
۱۸۔ برائے تعجب: مثال
۱۹۔ برائے اخبار: مثال
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا
۲۰۔ برائے انداز و تخويف: مثال
قل تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار، قل تمتعوا فان مصيركم الى النار

۲۱۔ برائے ناکام انجام: مثال
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
صرف معنی، باحوالہ مثال مع ترجمہ پر عدم طوالت کے پیش نظر اکتفا کیا ہے، تفاسیر و شروحات میں ہر مثال کی مکمل وضاحت دیکھی جاسکتی ہے، بلکہ ادنی تاہل سے بھی مثال میں مذکورہ معنی بہولت سمجھ سکتے ہیں۔

امر کے موجب میں اقوال: مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ ”امر“ معانی کثیرہ کے لئے مستعمل اور متداول ہے اور کئی مفاہیم کے لئے قرآن و حدیث میں بکثرت مثالیں مذکور ہیں، اس لئے مطلق ”امر“ کے موجب میں اختلاف ہے، جہاں کوئی قرینہ موجود ہو وہاں تو معنی متعین ہوگا اگر بلا قرینہ مطلق امر ہو تو اس میں اختلاف ہے اختلاف الناس سے یہی ذکر ہے۔

۱۔ بعض اصحاب مالک کا قول یہ ہے کہ امر اباحت کے لئے ہے، اباحت و ندب میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں مامور بہ کا بجا لانا یا ترک کرنا دونوں برابر ہوتے ہیں، ندب میں عمل کرنا جائز اور عمل نہ کرنے سے راجح ہوتا ہے۔

۲۔ امام شافعی کا قدیم قول یہ ہے کہ امر و وجوب و ندب میں مشترک ہے، پھر انہوں نے ندب کے قول سے رجوع کر لیا تھا تو موصوف کا قول وجوب کا رہا۔

۳۔ امام احمد بن حنبل ۴۔ اکثر احناف کے نزدیک امر و وجوب کے لئے ہے۔

۵۔ شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے کہ امر ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جو وجوب و ندب کے درمیان مشترک ہے اور وہ اقتضا ہے۔

۶۔ بعض کہتے ہیں کہ امر و وجوب، ندب اور اباحت میں معنی مشترک ہے۔

۶۔ بعض کہتے ہیں امر الہی و وجوب کے لئے ہے اور امر رسول ندب کے لئے ہے۔

۸۔ ابن شریح شافعی کہتے ہیں جب تک امر کی مراد نہ کھولی جائے تو اس کا مقتضی توقف ہے، یہی قول ابو الحسن اشعری کا ہے، یہ اختلاف واقوال کا ذکر ہوا آگے مصنف قول رابع کی ترجیح پر دلائل ذکر کر رہے ہیں۔

وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوجِبَهُ الْوُجُوبُ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ

أَطَعْتَ لَا مَرِيكَ بِصُرْمِ حَبْلِي مُرِيَهُمْ فِي أَجْبَتِهِمْ بِذَاكَ

فَبِأَنَّهُمْ طَاعُوا غُورَكَ فَطَاعُوا عَلَيْهِمْ وَإِنْ عَصَاكَ فَأَعْصِي مِنْ عَصَاكَ
وَالْعِصْيَانُ فِيمَا يَرْجَعُ إِلَى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ، وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا
يَكُونُ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ، وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهْتَ صِنْعَةَ الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يُلْزَمُهُ
طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ، وَإِذَا وَجَّهْتَهَا إِلَى مَنْ يُلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ
الْعَبْدِ لَزِمَهُ الْإِيْتِمَارُ لَا مَحَالَةَ، حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ اخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا، فَعَلَى
هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْأَمْرِ، إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مِلْكًا كَامِلًا
فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَا شَاءَ وَارَادَ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَنْ لَهُ
الْمِلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْإِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ، وَمَا ظَنُّكَ فِي تَرْكِ أَمْرِ مَنْ
أَوْجَدَكَ مِنَ الْعُدْمِ وَأَدْرَكَ عَلَيْكَ شَأْنُ الْيَعْمِ؟

”صحیح و قابل ترجیح مذہب یہ ہے کہ اس کا موجب وجوب ہے مگر جب اس کے خلاف دلیل قائم ہو اس لئے تحقیق
ترک امر معصیت ہے جیسا کہ بجاء آوری اطاعت ہے، صاحب حماس نے کہا:

اے مخاطب! تو نے میری محبت توڑنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے، تو بھی انہیں ان کے دوستوں
کی محبت کے بارے میں یہی حکم دے، تو وہ اگر تیری بات مان لیں تو پھر تو بھی ان کی اطاعت کر، اگر وہ تیری
نافرمانی کریں تو بھی نافرمانی کر اس کی جس نے تیری نافرمانی کی۔

اور نافرمانی جو شریعت کے حق کی طرف راجع ہو سزا کا سبب ہے، اس کی تفصیلی تحقیق یہ ہے کہ بے شک بجاء آوری
مخاطب پر آمر کی ولایت و قدرت کے مطابق ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے جب تو نے امر کا صیغہ اس شخص کی طرف
متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں تو یہ تعمیل کو واجب نہیں کرتا، اور جب تو نے امر کا صیغہ اس شخص کی
طرف متوجہ کیا جس پر ماتحت غلام و نوکر ہونے کی وجہ سے تیری فرمانبرداری لازم ہے تو یقیناً تعمیل لازم ہوگی،
یہاں تک کہ اگر اس نے اختیاری طور پر اسے چھوڑا تو سزا کا مستحق ٹھہرے گا عرف و شرع ہر اعتبار سے، پس اسی
اصول پر ہم نے پہچان لیا کہ تعمیل و بجاء آوری کا لازم ہونا حکم دینے والے کی ولایت و قدرت کے مطابق ہوتا ہے،
جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے تو نتیجہ ہم کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے لئے پوری پوری ملکیت ہے ساری کائنات کے ہر
جز میں اور اسی کا تصرف جیسے چاہے ارادہ کرے، جب ثابت ہو چکا ہے کہ وہ شخص جسے غلام و نوکر میں عارضی
ملکیت ہے اس کے حکم کی تعمیل چھوڑنا سزا کا سبب ہے تو آپ کا کیا گمان ہے اس ذات بالا صفات کے حکم کے
چھوڑنے میں جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا اور تجھ پر نعمتوں کے مینہ برسائے“

ترکیب و تحقیق: اس صحیح متعلق سے ملکر مبتدا، مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مبتدا کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ الا

استثنائے اذ اظرفیہ، قام فعل اپنے فاعل اور دونوں متعلقوں سے ملکر جملہ ظرفیہ مستثنیٰ، و قما من الاوقات مستثنیٰ منہ محذوف اپنے مستثنیٰ سے ملکر جو مصدر کا مفعول فیہ، کما موصول صلہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق معصیہ مصدر یمی کے، دونوں شعر قال الحما سی کا مقولہ ہیں، بیت کا ہر حصہ الگ جملہ ہے، کل چار جملے ہیں، اطع صیغہ واحد مونث حاضر فعل با فاعل اپنے دونوں متعلقین سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔ مری صیغہ واحد مونث حاضر فعل با فاعل مفعول ہم اور دونوں متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ۔ فاعلیہ، ہم مبتداء، جملہ شرطیہ اس کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ واو کے ذریعے عطف ڈال کر مائیں تو پھر جملہ شرطیہ معطوف علیہ جملہ شرطیہ معطوف سے ملکر خبر، الگ جملہ بنائیں تو یہ جملہ شرطیہ رہے گا، العصیان متعلق سے ملکر مبتداء سبب متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ تھقہ مرکب اضافی مبتداء مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ لہذا متعلق مقدم ہے، چاروں اذ اظرفیہ ہیں ہر ایک کے ساتھ شرط و جزا ترتیب وار موجود ہیں، چاروں جگہ شرط مضارع نہ ہونے اور ماضی ہونے کی وجہ سے جزا مجزوم نہیں فاعل تکلم میں فاعلیہ ما استفہامیہ مبتداء، ظن مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ انشائیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے امر کے موجب میں راجح قول اور اسکی دلیل بیان کی ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ صحیح صریح قابل ترجیح مذہب یہ ہے کہ امر و وجوب کے لئے ہے۔ شارع نے جو چیز بصیغہ امر فرمادی تو اس کی تعمیل ضروری ہوگی، ہاں اگر اس کے برعکس مذہب یا اباحت کے لئے کوئی قرینہ و دلیل ہو تو پھر وہی معنی مراد ہوگا ورنہ مطلق امر و وجوب کے لئے۔

دلیل: مصنف نے استدلال کے لئے اصول بیان کیا کہ مامور بہ کو ترک کرنا معصیت ہے اور تعمیل و بجا آوری اطاعت ہے یہ دلیل ہے کہ امر و وجوب کے لئے ہے ورنہ مندوب و مباح کا ترک معصیت نہیں کہلاتا، مامور بہ کے چھوڑنے پر معصیت مرتب ہونا امر کے وجوب کی دلیل ہے۔

استشہاد: صاحب دیوان الحما سہ کے قول سے اس بات پر استشہاد پیش کیا ہے کہ امر کی تعمیل اطاعت اور ترک امر معصیت ہے اور یہ بات تو ثابت شدہ ہے کہ معصیت و وجوب کے ترک پر ہوتی ہے مباح و مندوب کے ترک کرنے سے معصیت نہیں کہلاتی۔

دوسری بات: العصیان سے دوسری تمہیدی بات یہ کہی کہ شارع کے ”اوامر شرعیہ“ میں نافرمانی سزا کا سبب ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے کسی امر و حکم کی نافرمانی کرے گا تو سزا کا مستحق ہوگا، ظاہر ہے کسی مباح یا مندوب چیز کے چھوڑنے پر تو عقاب و عتاب کا مستحق نہیں ہو سکتا سزا کا حقدار واجب کے ترک پر ہی ہو سکتا ہے، اس لئے کہ تعمیل امر تو امر کی مامور پر ولایت و قدرت کے بقدر ہوتی ہے جس پر ولایت ہوگی، تو اس پر اطاعت لازم ہوگی، جس پر کسی قسم کی ولایت و قدرت نہیں تو اس پر اطاعت واجب نہیں مثلاً ایک شخص اپنے غلام، نوکر، ماتحت کو حکم دیتا ہے تو اس پر تعمیل واجب ہے اختیار کے ہوتے ہوئے نہ کیا تو سزا کا مستحق ٹھہرے گا، لیکن اگر کسی اجنبی کو ایک نہیں دس بار حکم دیا تو بھی اس پر تعمیل امر واجب نہیں، شرع اور عرف عام کا یہی دستور و تقاضا ہے جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ امر کی تعمیل کا ضروری ہونا بقدر ولایت و قدرت ہوتا ہے، تو پھر آپ کا کیا

خیال ہے کہ جس ذات بالاصفات کا پوری کائنات کے ذرے ذرے پر غلبہ ہے نعمتوں کی بہتات و برسات ہے، قدم بقدم لمحہ بہ لمحہ دادرسی اور فریاد رسی کرتے ہیں تو اس کے امر کے ترک و سرزا کے مستحق ہوں گے یا نہیں اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا معصیت ہوگی یا نہیں؟ جواب اثبات میں ہے کہ اس کے حکم کو چھوڑنا معصیت بھی ہے، اور قابل سزا بھی یہ دونوں چیزیں واجب کے چھوڑنے پر لازم آتی ہیں تو ثابت ہوا امر مطلق وجوہاً لئے ہے، الحمد للہ واضح و صحیح اور قابل ترجیح ہونا ثابت ہو چکا۔

نقلی دلائل: مطلق امر کا موجب وجوب ہے مذکورہ استدلال تو مصنف کے طرز پر تھا اب چند نقلی دلائل ملاحظہ فرمائیے کہ قرآن و حدیث سے امر کا موجب وجوب ثابت ہوتا ہے۔

دلیل اول: حدیث ہے ومن یعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها (نساء ۱۳) ”جس نے اللہ اور رسول کی نافرمانی کی اور اس کی حدود سے تجاوز کیا وہ اسے ہمیشہ کی آگ میں داخل کر دیں گے“ یہاں اللہ رسول کے حکم سے سر تابی کو معصیت قرار دیا ہے اور معصیت وحدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دائمی عذاب فرمایا ہے تو ثابت ہوا کہ امر کی تعمیل نہ کرنا معصیت ہے اور دائمی سزا کا سبب ہے۔

ارشاد الہی ہے وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم (احزاب ۳۶) ”جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیں تو کسی مومن مرد و عورت کے لئے ان کے معاملے میں اختیار نہیں رہتا“ اختیار نہ رہنا صاف دلیل ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے ورنہ مذکورہ بات میں تو اختیار ہوتا ہے، اس میں امر صریح لفظ ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم سوچا ہیے ڈرتے رہیں اس کے امر کی مخالفت و معصیت سے کہیں انہیں کوئی مصیبت یا دردناک عذاب نہ پہنچے دیکھئے امر کی مخالفت سے؛ رایا جارہا ہے اور مصیبت و دردناک عذاب کا اندیشہ ذکر کیا ہے کہ مخالفت و معصیت کی صورت میں سزا ہوگی یہ امر برائے وجوب کی دلیل ہے و کثیر من الايات والروایات دالہ علی وجوب الامر۔

تمرینی سوالات: س: اختلف الناس میں الناس سے کون مراد ہیں؟

س: امر کے دس معانی مع امثله ذکر کیجئے اور مذہب صحیح کی تعیین کیجئے!

س: ولا تقربا هذه الشجرة کیا صیغہ ہے اور یہ کیسے امر کی مثال ہے؟

س: صاحب حماسہ کے قول میں استعباد اور وجہ استدلال کیا ہے؟

س: اذا وجهتها الى من يلزمه طاعتك من العبيد لزومه الايتمار لامحالة کی ترتیب کیا ہے؟

۱۲۔ فَصْل: بارہویں فصل اس بیان میں ہے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا

الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكَرُّارَ: وَلِهَذَا قُلْنَا: لَوْ قَالَ: طَلَّقْ أَمْرًا تَبَى فَطَلَّقَهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ

تَزَوَّجَهَا الْمُؤَكَّلُ لَيْسَ لِلْمُؤَكَّلِ أَنْ يُطْلَقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، وَلَوْ قَالَ: زَوَّجْنِي امْرَأَةً لَا يَتَنَاولُ هَذَا تَزْوِيجًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاولُ ذَلِكَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِصَارِ فَإِنْ قَوْلُهُ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهِ افْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ، وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمَطْوَلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ.

”کسی کام کا حکم دینا تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، اسی وجہ سے ہم نے کہا: اگر کسی شوہر نے کہا تو میری بیوی کو طلاق دے اس بیوی کو وکیل نے طلاق دے دی، پھر موکل نے اس سے جدید نکاح کیا تو اس کے لئے اجازت نہیں کہ اسے پہلے امر کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کسی نے کہا: کسی عورت سے میری شادی کرادے یہ حکم ایک بار شادی کرانے کے بعد دوسری بار نکاح کرانے کو شامل نہ ہوگا، اور اگر اپنے غلام سے کہا: تو شادی کر لے یہ شامل نہیں ہوگا مگر ایک بار شادی کرنے کو، اس لئے کہ کسی کام کا حکم دینا بطور اختصار کام کے ایجاد کا مطالبہ ہے، اس لئے اس کا قول ”تو مار“ مختصر ہے اس کے قول تو مارنے کا کام کر کا طویل ہو یا مختصر حکم کے درحق برابر ہوتا ہے“

ترکیب و تحقیق: الامر متعلق سے ملکر مبتداء، لا یتقضى فاعل ضمیر اور التکرار مفعول سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ لہذا قلنا کے متعلق مقدم، قلنا فعل با فاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، لشرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل سے ملکر قول، طلق صیغہ واحد مذکر امر حاضر، انت ضمیر بارز فاعل اور مفعول سے ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ امر، فاجوابیہ، طلق فعل، ہا ضمیر موصوف مفعول اور الوکیل فاعل موخر سے ملکر معطوف علیہ، ثم عاطفہ، زوجها الوکل جملہ فعلیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر جواب امر، امر جواب امر ملکر قال کا مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط لیس فعل ناقص، للوکیل جار مجرور ملکر ظرف متشتر جائز، محذوف کے متعلق ہو کر لیس کی خبر مقدم، ان مصدر یہ ناصب، یطلق فعل مضارع، ہو ضمیر فاعل، ہا ضمیر مفعول، بالامر الاول متعلق، ثانیاً طلاق مصدر محذوف کی صفت ہو کر مفعول مطلق، جملہ فعلیہ خبریہ تاویل مصدر ہو کر لیس کا اسم موخر، لیس اسم و خبر سے ملکر جزاء شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ قلنا کا مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ لو قال زوجنی لو قال لعبدہ دونوں جدا جدا جملہ شرطیہ ہیں، لان الامر مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مجرور، جار مجرور ملکر لایتناول جزاء کے متعلق ہے، فان میں فاعلیہ ہے، قولہ مصدر اپنے مضاف الیہ اور اضرب مقولہ سے ملکر ان مشبہ بالفعل کا اسم ہے، مختصر اسم مفعول متعلق سے ملکر خبر، ان اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ المختصر متعلق و معطوف سے ملکر مبتداء، سواء متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: امر کے موجب کے بعد اس فصل میں امر کے مقتضی کا ذکر ہے، اس عبارت میں امر کے عدم تکرار کی تین مثالیں مذکور ہیں، اصول یہ بیان کیا کہ ”امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا“، یعنی جس عمل کا حکم دیا گیا تو ایک بار بجالانے اور تعمیل کرنے سے سبکدوش ہو جاتی ہے، ایک امر کی بنا پر بار بار عمل کرنا ضروری نہیں ہوتا، تعلیل اس کی یہ ہے کہ تکرار عدد کی شان ہے، امر میں عدد کا احتمال نہیں تو تکرار کا تقاضا بھی نہیں کرتا باقی رہی یہ بات کہ حکم الہی ہے وامنوا بما انزلت مصداقاً لما معکم (بقرہ ۴۱) اسی

طرح ادخلوا فی السلم كافة (بقرہ ۲۰۸) ایمان لانا، اسلام میں داخل ہونا ایک بار نہیں بلکہ یہ تو پوری زندگی کے لئے حکم ہے اور موت تک اسلام پر رہنے کا حکم ہے، یا ایہذا للذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاہہ ولا تموتن الا وانتم مسلمون (ال عمران ۱۰۲) یہ تکرار تو ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ثبات ہے تکرار نہیں چنانچہ روز روز کلمہ پڑھ کر اسلام میں از سر نو داخل نہیں ہوتے بلکہ پہلی بار پڑھے پر ثبات قدم رہتے ہیں، تو فرق یہ ہے کہ مذکورہ آیات میں ثبات کا حکم ہے اس سے تکرار لازم و ثابت نہیں ہوتا۔ فافہم وتدبرا

دیگر اقوال: مصنف نے امر کے مقتضی کے متعلق ایک قول ذکر کیا ہے اور اسی کے مطابق آگے تفصیل درج کی ہے، اس میں بعض دیگر حضرات کے اقوال بھی ملتے ہیں۔

۱۔ ابواسحاق اسفرائینی اور عبدالقادر بغدادی کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور بار بار عمل کو واجب کرتا ہے۔
 ۲۔ امام شافعی کہتے ہیں امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا تکرار کا احتمال رکھتا ہے، تقاضا اور احتمال میں یہ فرق ہے کہ مقتضی تونیت کے بغیر ثابت ہوتا ہے نیت کا محتاج نہیں، احتمال بلا نیت ثابت نہیں ہوتا۔

۳۔ بعض احناف اور بعض شوافع کہتے ہیں امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، ہاں اگر امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہو تو پھر تکرار شرط و وصف کے ساتھ امر کا بھی تکرار ہوگا جیسے وان کنتم جنبا فاطہروا (مانندہ ۶) اگر تم جنبی ہو تو غسل سے پاکی حاصل کرو الزانیۃ والزانی فاجلدو کل واحد منهما مائة جلدۃ (النور ۲) زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ، پہلی تعلیق بالشرط کی مثال ہے، دوسری تنقید بالوصف کی مثال ہے، شرط و وصف کے تکرار سے امر کا بھی تکرار ہوگا، جبکہ احناف کا مختار قول وہی ہے جو متن میں مذکور ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا بھلے مقید بالوصف ہو یا معلق بالشرط، اسی پر آگے تین مثالیں مذکور ہیں۔

پہلی مثال: ایک شادی شدہ شخص نے کسی دوسرے آدمی کو وکیل بناتے ہوئے کہا تو میری بیوی کو طلاق دے اس پر عمل کرتے ہوئے وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق واقع ہو چکی امر کی تعمیل ہو چکی پھر یہی شوہر اسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو پہلے امر کی وجہ سے وکیل کو اجازت نہ ہوگی کہ دوبارہ طلاق دے کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

دوسری مثال: ایک شخص نے وکیل بناتے ہوئے دوسرے سے کہا میری کسی عورت سے شادی کرادو اس نے شادی کرادی امر کی تعمیل ہو چکی، اس سابقہ امر کی وجہ سے دوسری شادی کا وکیل نہ ہوگا اور نہ ہی اسے یہ شامل ہے۔

تیسری مثال: اگر کسی کا کوئی غلام و مملوک ہو تو وہ تمام معاملات میں اپنے آقا کا پابند ہوتا ہے، مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا کاروبار عقد و غیرہ نہیں کر سکتا، جسے آقا نے اجازت دی ہو تو وہ کاروبار کر سکتا ہے اسے عبد مآذون کہتے ہیں، ایسے ہی غلام و مملوک کو مولیٰ نے اجازت دیتے ہوئے کہا شادی کر لے تو یہ بھی ایک شادی کی اجازت ہوگی، دوسری شادی کی اجازت کو شتمل نہ ہوگا۔

دلیل و تعلیل: لان الامر سے علت بیان کی ہے کہ دراصل کسی کام کے حکم دینے کا مطلب ہے اس کام کو اختصار کے ساتھ

بروئے کار لایا جائے، وہ کام کیا جائے تو حکم دینے والے کا مطالبہ ہوتا ہے کہ یہ کام کرو پھر ایک طویل عبارت سے دوسری مختصر مثلاً کسی نے کہا اقرأ پڑھے تو یہ اختصار ہے طویل جملہ یہ ہوگا ”افعل فعل القرائۃ“ یا اضرب کہا تو افعّل فعل الضرب ہوگا، اب اس طویل جملے کو اس مختصر سے صیغہ امر میں ادا کر دیا اقرأ، اضرب کلام بھلے طویل ہو یا مختصر حکم تو ایک ہوتا ہے، اس لئے مذکورہ مثالوں میں ایک باریق و بجا آوری سے امر پر عمل ہو چکا نکرا نہیں۔

ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسٍ تَصْرِفٍ مَعْلُومٍ، وَحُكْمُ اسْمِ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْأَذْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْثُ بِشْرَبِ أَذْنَى قَطْرَةٍ مِنْهُ، وَلَوْ نَوَى بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَلِهَذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لَهَا: طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ: طَلَّقْتُ، يَقَعُ الْوَاحِدَةُ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأَخْرَ: طَلَّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَلَوْ نَوَى الثَّنَتَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمُنْكَوْحَةُ أَمَةً، فَإِنَّ نِيَّةَ الثَّنَتَيْنِ فِي حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: تَزَوَّجْ عَلَى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَوْ نَوَى الثَّنَتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ.

”پھر مارنے کا حکم دینا ایک معلوم جنس کے تصرف کا حکم دینا ہے، اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ مطلق کلام میں ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے، اسی اصول پر حکم ہوگا جب قسم اٹھائی ایک شخص نے کہ پانی نہ پیے گا تو ادنیٰ قطرہ پینے سے حائث ہوگا اور اگر تمام جہان کے پانیوں کی اس نے نیت کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی، اسی وجہ سے تو ہم نے کہا: جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: تو اپنے آپ کو طلاق دے اس نے کہا: میں نے طلاق دی ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو ان کی نیت صحیح ہوگی، اس طرح اگر دوسرے شخص نے کہا: تو اس کو طلاق دے اطلاق کے وقت ایک کو شامل ہوگا اور اگر تین کی نیت کر لی تو اس کی نیت صحیح ہے، اگر دو کی نیت کی تو درست نہ ہوگی مگر جب بیوی ہانڈی ہو، اس لئے کہ اس کے حق میں دو کی نیت کل جنس کی نیت ہے، اگر اپنے غلام کو اجازت دیتے ہوئے کہا: شادی کر لے یہ اجازت ایک شادی پر واقع ہوگی اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں یہ کل جنس ہے“

ترکیب و تحقیق: ثم عاطفہ برائے تراخی، الامر متعلق سے ملکر مبتداء، امر مکرہ متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ حکم مضاف الیہ سے ملکر مبتداء، یتناول ہو ضمیر راجع بسوئے اسم جنس فاعل، مفعول بہ، مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، تاویل مصدر ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ علی ہذا حلف کے متعلق مقدم، اذا شرط و جزا سے ملکر جملہ شرطیہ، علی ہذا کو قننا فعل محذوف کا متعلق بھی بنا سکتے ہیں اس صورت میں جملہ شرطیہ مقولہ ہوگا۔ لو شرطیہ، نوی فعل ماضی، ہو ضمیر فاعل، متعلق اور مفعول بہ

سے ملکر شرط، صحت فاعل نیت سے ملکر جزاء، شرط جزاء، ملکر جملہ شرطیہ، لہذا متعلق مقدم قلنا فعل با فاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، قال فاعل ضمیر و متعلق سے ملکر قول، طلعت صیغہ واحد مونث حاضر فاعل و مفعول۔ سے ملکر امر، قالت جملہ فعلیہ مقولہ سے ملکر جواب امر، امر جواب امر سے ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، یقع فاعل الواحدۃ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ قلنا کا مقولہ۔ کذا لک قال کے متعلق مقدم ہے، یہ بھی ہو سکتا کہ اسے قلنا فعل محذوف۔ کے متعلق کریں تو پھر لو سے جملہ شرطیہ اس کا مقولہ ہوگا، اذا کانت المنکوحة امۃ جملہ فعلیہ خبریہ ظرفیہ حالۃ من الحالات یا وقامن الاوقات مستثنی منہ محذوف سے مستثنی ہے، مستثنی منہ مستثنی سے ملکر لا یصح کا مفعول، باقی پورا جملہ شرطیہ ہے، فان میں فاعلیہ ہے، میاہ ماء کی جمع ہے، جیسے انواہ فم کی جمع ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے اصول بیان کیا ہے کہ امر کے ذریعے جنس معلوم کا حکم ہوتا ہے، پھر چار تفریقیں مثالوں سے ضابطہ کو منطبق کر کے سمجھایا ہے۔ صاحب اصول الشیء کہتے ہیں امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا پھر امر کے ذریعے جو حکم دیا جاتا ہے افراد کا نہیں بلکہ جنس کا ہوتا ہے، حاصل یہ ہے کہ جو بھی حکم نکاح، طلاق، تزویج وغیرہ ہو اس کی جنس مراد ہوگی، اسم جنس کا مطلب یہ ہے کہ عدم نیت و اطلاق کے وقت ادنیٰ فرد مراد ہوگا، اگر نیت کر لی تو کل جنس مراد ہو سکتی ہے افراد مراد نہیں ہو سکتے۔

پہلی مثال: ایک شخص نے قسم کھائی کہ ”لا یشرب الماء“ پانی نہ پئے گا، پانی کا ایک قطرہ الماء کا ادنیٰ فرد ہے جو بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور سارے جہان کا پانی کل جنس ہے، جو نیت سے ثابت ہوگا ”واللہ لا یشرب الماء“ کہنے کے بعد کوئی نیت نہیں کی تو ایک قطرہ پینے سے بھی حائث ہوگا، اگر سارے جہاں کے پانیوں کی نیت کر لی تو کل جنس کے طور پر یہ نیت بھی درست ہوگی، پھر کچھ پانی پینے سے حائث نہ ہوگا۔ [یوں سمجھ لیجئے حائث نہ ہوگا اس لئے کہ سارے جہان کا پانی پینا بس میں نہیں]

دوسری مثال: کسی شوہر نے حق طلاق تفویض کرتے ہوئے یا طلاق کی اجازت دیتے ہوئے بیوی سے کہا ”طلّقی نفسک“ تو اپنے آپ کو طلاق دے، پھر بیوی نے کہا میں نے طلاق دی، تو نیت کے بغیر ادنیٰ فرد ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین طلاق کی نیت کر لی تو بھی کل جنس کے طور پر نیت درست ہوگی اور تین طلاقیں واقع ہوگی۔

تیسری مثال: دوسرے کو وکیل طلاق بناتے ہوئے کہا ”طلّقہا“ تو اسے طلاق دے، یہ بھی بلا نیت تو ایک طلاق کی اجازت کو شامل ہوگی، اور تین کی نیت کر لی تو بھی درست، لیکن اگر دو کی نیت کی تو درست نہیں، دو طلاقیں کی نیت کی صحت کی ایک استثنائی صورت یہ ہے کہ منکوحة باندی ہو جس کی طلاق کی اجازت دی ہے تو کل جنس ہونے کی وجہ سے باندی کے حق میں دو کی نیت درست ہوگی آزاد عورت کے لئے دو کی نیت درست نہیں کیونکہ دو افراد ہیں۔

چوتھی مثال: مولیٰ نے اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیتے ہوئے کہا ”تزوج“ شادی کر لے یہ ایک عورت سے شادی کرنے پر محمول ہوگی جو ادنیٰ فرد ہے، اگر دو کی نیت کی تو کل جنس کے طور پر دو کی نیت درست ہوگی، کیونکہ آزاد مرد کے لئے بیک وقت چار شادیوں کی اجازت ہے تو غلام و باندی کے لئے احرار کے مقابلے میں نصف کے احکام ہوتے ہیں، اس لئے

غلام کے حق میں دوشادیوں کی اجازت کل جنس ہے، جیسا کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں کل جنس ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کل جہاں کے پانی، تین طلاقیں، غلام کے لئے دوشادیوں کی اجازت، باندی کے لئے دو طلاقوں کی نیت، یہ کل جنس ہونے کی وجہ سے نیت کے ساتھ درست ہیں امر کے تکرار کی وجہ سے نہیں۔

وَلَا يَتَأْتِي عَلَى هَذَا فَضْلُ تَكَرُّرِ الْعِبَادَاتِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكَرُّرِ اسْبَابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوبُ، وَالْأَمْرُ لَطَلْبِ آدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الْبَدْمَةِ بِسَبَبِ سَابِقٍ لَا لِإثْبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوبِ، وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ إِذَا ثَمَنَ السَّبْعِ وَأَدَّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجِبَتْ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ، ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ، وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ، فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ ذَلِكَ الْوَاجِبِ، ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ، فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذَلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ ضَرُورَةً تَنَاوُلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ، صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَاةً، فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكَرُّرَ.

”نہیں وارد ہو سکتا اس اصول پر عبادات کے تکرار کی بحث کا سوال، اس لئے تحقیق وہ عبادات میں تکرار امر سے

ثابت نہیں ہوتا بلکہ ان عبادات کے اسباب و اوقات کے تکرار سے ثابت ہوتا ہے، وہ اسباب جن سے وجوب

ثابت ہوتا ہے، امر تو سابقہ سبب سے ذمہ میں واجب شدہ کی ادائیگی کے مطالبے کے لئے ہے، نہ اصل وجوب

کے اثبات کے لئے یہ آدمی کے قول کی طرح ہے کہ ”مبیعہ کے ثمن ادا کرو اور بیوی کا خرچہ ادا کرو“ پھر جب

عبادت اپنے سبب سے واجب ہو چکی تو امر متوجہ ہوا اس سبب کی وجہ سے اس پر واجب شدہ کی ادائیگی کے لیے،

پھر جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس پر واجب شدہ کی کل جنس کو شامل ہوگا، اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے

بلاشبہ ظہر کے وقت میں ضروری ظہر ہے، اور اس واجب کی ادائیگی کے لیے امر متوجہ ہوا، پھر جب وقت بار بار آتا

ہے تو واجب مکرر ہوتا ہے تو امر اس آخری واجب تک کو شامل ہوگا کل جنس کو شامل ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ

سے چاہے روزہ ہو یا نماز تو بار بار آنے والی عبادات کا بار بار ثبوت اس مذکورہ طریقے سے ہوتا ہے، نہ اس طریق

سے کہ امر مکرر ہوگا لہذا صحیح ہے۔

ترکیب و تحقیق: فعل متعدی معنی معلوم، از باب تفعیل، مثل لا یجوز فی علی ہذا ظرف لغو متعلق مقدم، فصل مضاف الیہ

مکمل فاعل مفعول فاعل متعلق مکرر جملہ فعلیہ خبریہ فا علیہ، ان مشبہ بالفاعل، ذلک اسم، لم یضبط فعل، ہو ضمیر فاعل،

بالاخر جاز مجزور مکرر محذوف علیہ، بل غاطفہ بافازہ، مکرر المضاف، اسباب مضاف الیہ مضاف، ہا ضمیر مضاف الیہ ترکیب اضافی

معرفہ موصوف، الی موصول، یشی فعل بہا متعلق مقدم، الوجوب فاعل مؤخر، جملہ فعلیہ خبریہ صلوہ موصول صلوہ مکرر اسبابہا کی

صفت، موصوف صفت ملکر مضاف الیہ، تکرار مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر معطوف، بالامر معطوف علیہ، معطوف سے ملکر متعلق لم یثبت کے، جملہ فعلیہ خبریہ مشبہ بالفعل کی خبر، ان اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ تعلیلیہ۔ الامر مبتداء، لطلب اداء معطوف علیہ، لا عاطفہ، لا ثبات اصل الوجوب جار مجرور ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر ظرف مستقر ثابت محذوف کے متعلق ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ ہذا مبتداء، با جارہ، منزلة مضاف، قول مصدر مضاف الیہ ہو کر مضاف، الرجل مضاف الیہ فاعل، قول مصدر، مضاف الیہ فاعل سے ملکر قول، اذ صیغہ واحد مذکر مخاطب امر حاضر معروف از باب تفعلیل (در اصل اذی) انت ضمیر فاعل ومفعول سے ملکر معطوف علیہ، واو عاطفہ، اذ نفقۃ الزوجۃ جملہ انشائیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر مضاف الیہ، منزلة مضاف مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر کان محذوف کے متعلق ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ فانحیہ، اذ شرطیہ، وجبت جملہ فعلیہ خبریہ شرط، فتوجه الامر جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ، ثم عاطفہ برائے تراخی، الامر مبتداء، جملہ شرطیہ خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ مثالیہ مبتداء کی خبر مایقال موصول صلہ سے ملکر ہے، صوما معطوف علیہ، صلوة معطوف سے ملکر کان کی خبر، کان کا اسم ہو ضمیر ہے، لا عاطفہ ہے، بطریق ان الامر۔۔۔۔۔ کا عطف بہذا الطريق پر ہے۔

توضیح: فصل ۱۲ کی عبارت کے اس آخری حصے میں مصنف نے ایک معرکہ الاراء سوال کا شافی جواب ذکر کیا ہے۔

عبادات کے تکرار کی بنا پر مذکورہ اصول پر سوال: اصول بیان ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے، حالانکہ عملاً ہم دیکھتے ہیں کہ ”اقیموا الصلوۃ“ کی وجہ سے روزانہ پنجگانہ نماز پڑھنا ضروری ہے ”اتوا الزکوۃ“ کی وجہ سے ہر نصاب پر سالانہ زکوۃ ضروری ”فمن شهد منکم الشهر فلیصمه“ کی وجہ سے ہر رمضان کے پورے روزے فرض ضروری ہیں، آپ کہتے ہیں امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا یہ عبادات میں عملاً تکرار کیسے لگتا ہے؟ یہ اصول محذوف ہے یا صاف کہہ دیا جائے کہ سرے سے غلط ہے، ورنہ ایک نماز، ایک بار زکوۃ، ایک رمضان کے روزے بجالا کر سبکدوش ہو جاتے اور بس ان مثالوں سے صاف صاف معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

جواب: ماشاء اللہ بڑی پر اثر تقریر ہے، اب ذرا مختصر با فکر جواب بھی سنئے، بلکہ جواب سے پہلے تمہید ملاحظہ ہو، یاد رکھئے دو چیزیں ہیں ۱۔ نفس وجوب ۲۔ وجوب اداء، نفس وجوب تو یہ ہے کہ چیز، عمل، بات انسان کے ذمے لازم ہو جائے، ذمہ داری سر پر آن پڑے، مثلاً کتاب خریدی تو عقد پورا ہونے سے مشتری کے ذمے قیمت واجب ہوگئی، عقد نکاح میں ایجاب وقبول اور رخصتی ودخول سے ناکح کے ذمے نفقہ زوجہ لازم ہو گیا، یہ تو نفس وجوب ہے کہ آدمی پر یہ حق لازم ہو چکا ہے۔

اداء وجوب یا وجوب ادا کہہ لیجئے کا مطلب یہ ہے کہ دائیگی ضروری ہو، مثلاً بائع نے کہا میعہ کے ثمن ادا کیجئے، بیوی نے کہا نفقہ دیجئے، نفس وجوب تو بذمہ واجب ہوتا ہے سبب سے، اور اداء وجوب لازم ہوتا ہے امر کے مطالبے سے، بیع کے سبب ثمن لازم ہو پھر ”اذ ثمن المبیع“ کے مطالبے پر ادائیگی۔

اسی طرح عبادات میں فرضیت نماز، زکوٰۃ، روزہ تو ان کے اسباب وجود وقت، وجود نصاب شہور شہر سے ثابت، پھر ادائیگی امر کے مطالبے پر، جب سبب مکرر تو عمل بھی بار بار، اسی کو مصنفؒ نے کہا عبادات کا تکرار ان کے اسباب کے تکرار سے ہے نہ یہ کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے تو پوری زندگی میں حج ایک بار فرض ہے، کیونکہ اس کا سبب مکرر نہیں، اسی کو مصنفؒ نے کہا لایتناتی نہیں وارد ہو سکتا عبادات کے تکرار کا سوال، مصنفؒ نے کہا ”لا“ نہیں وارد ہوتا عبادات کے تکرار کا سوال کیونکہ عبادات کا نفس وجوب اسباب سے ہے، امر سے تو صرف ما وجب کی ادائیگی کا مطالبہ ہے۔

سوال: اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ ٹھیک ہے عبادات میں تکرار اسباب کی وجہ سے ہے لیکن بقول شادہ نفس وجوب کو ثابت کرتے ہیں اداء وجوب تو پھر بھی امر سے ہوتا ہے پھر امر تو مقتضی تکرار ہوا؟

جواب: ثم الامر لما كان سے اس کا جواب دیا ہے کہ تمام عبادات کا پوری زندگی لازم و ضروری ہونا امر سے ثابت کریں تب بھی تکرار کے تقاضے کی وجہ سے نہیں، بلکہ کل جنس کو شامل ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ سابقہ سبق میں ہم نے پڑھا ہے کہ امر ادنیٰ فرد اور کل جنس دونوں کو شامل ہوتا ہے پہلی نماز، پہلے سال و نصاب کی زکوٰۃ، پہلے روزے تو ادنیٰ فرد ہوئے اور پوری عمر کے اعمال کل جنس ہوئے، مثلاً پوری عمر کی نمازیں فرض ہوئیں، پھر جس کا وقت آتا رہے گا ادا ہوتی رہے گی، اس لئے سبب کی فرضیت و ادائیگی کل جنس کے طور پر اس طرح ہوئی، نہ اس سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

یاد رہے کہ بعض دیگر اہل اصول نے دوسرے جوابات دیے ہیں چنانچہ صاحب نور الانوارؒ کہتے ہیں ہر عبادت کے سبب کے وقت تقدیر امر جدید شارع کی طرف سے متوجہ ہوتا ہے، تو اس امر جدید تقدیری کی بنا پر دوبارہ نماز، زکوٰۃ، روزہ ادا کرنے ہوتے ہیں لیکن صاحب اصول الشاشی کا جواب ادق وارفق ہے کہ کسی قسم کی تقدیری تجدیدی کی تاویل کی حاجت نہیں۔ واللہ اعلم۔

تمرینی سوالات: س: لہذا قلنا: لو قال طلق امرأتی لبح مذکور تینوں تفریعات ذکر کریں!

س: حکم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق الخ ضابطہ کی مثال کے ساتھ وضاحت کریں!

س: نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان مثل کے ساتھ فرق واضح کریں!

س: تکرار عبادات والے مشہور سوال کا مسکت جواب دیجئے!

س: مثاله ما يقال ان الواجب فصل تک اعراب لگائیں!

۱۳۔ فصل: تیرہویں فصل مامور بہ مطلق و مقید کے بیان میں ہے

الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٌ بِهِ، وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاحِي بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي الْعُمْرِ، وَعَلَى هَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ: لَوْ نَذَرَ أَنْ يَغْتَكِفَ شَهْرًا لَهُ أَنْ يَغْتَكِفَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ، وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا لَهُ أَنْ يَصُومَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ

وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُومُ أَنَّهُ لَا يَصِيرُ بِالتَّأْخِيرِ مُفْرَطًا، فَإِنَّهُ لَوْ هَلَكَ النَّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ، وَالْحَانِثُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ، وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ قِضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ مُطْلَقًا وَجِبَ كَامِلًا، فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَاءِ النَّاقِصِ، فَيَجُوزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْإِحْمَرَارِ آدَاءً وَلَا يَجُوزُ قِضَاءً.

”مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت، مقید بالوقت، مطلق عن الوقت کا حکم تو یہ ہے کہ تاخیر و تراخی کے ساتھ واجب ہوتی ہے بشرطیکہ پوری عمر میں فوت نہ ہو، اسی حکم کی بناء پر جامع کبیر میں امام محمد نے کہا ہے اگر کسی شخص نے منت مان لی کہ ایک ماہ اعتکاف کریگا تو اس کے لئے جائز ہے جس ماہ چاہے اعتکاف کرے، اور اگر نذر کی کہ ایک ماہ روزے رکھے گا تو اس کے لیے جائز ہے کہ جس ماہ چاہے روزے رکھے، زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر میں محقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے اگر نصاب ہلاک ہوگا تو واجب ساقط ہوگا اور حادث جب اس کا مال چلا جائے اور نادار ہو جائے تو تین روزوں سے قسم کا کفار ادا کرے گا، اسی بنا پر تو مکروہ اوقات میں فوت شدہ نماز کی قضاء جائز نہیں، اس لئے کہ جب مطلق واجب ہوا ہے تو کامل واجب ہوتا ہے تو ناقص ادا نیکی کی صورت میں ذمہ داری سے نہ نکلے گا، سو سورج سرخ ہوتے وقت اسی دن کی عصر ادا کی تو جائز ہوگی

اور قضاء جائز نہ ہوگی“

[illegible][illegible]

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کا حکم وامر ہے لیکن مطلق ہے کسی مدت کی تعیین و تحدید نہیں جیسے زکوٰۃ کی فریضہ۔
 مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ امر شرعی نے کسی عبادت و عمل کا حکم دیا اور اس کے لئے وقت مقرر کیا ہے مثلاً نماز، حج، روزہ۔
مطلق عن الوقت کا حکم: جمہور احناف کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی سہولت و تاخیر کے ساتھ واجب ہے، لیکن اتنی تاخیر نہ ہو کہ آخر عمر تک بجا نہ لائے اور بذمہ واجب رہ جائے تاخیر کی وجہ سے گناہ گار نہ ہو گا زندگی میں جب بھی ادا کرے گا ادا ہی ہوگی قضاء نہیں ہاں اگر زندگی بھر ادا نہ کیا اور مر گیا گناہ گار ہوگا، لیکن یاد رہے یہ جمہور احناف کا قول مختار ہے، امام ابو یوسف اور علامہ کرخیؒ وجوب علی الفور کا قول اختیار کرتے ہیں اور تاخیر کرنے والے کو گناہ گار کہتے ہیں، اگرچہ تاخیر سے ادائیگی کو یہ بھی ادا ہی کہتے ہیں قضاء نہیں۔

بقول امام محمد جامع کبیر سے مثال پیش کی ہے کہ ایک شخص منت مانتا ہے کہ ایک ماہ اعتکاف کرے گا، یہ نذر مطلق عن الوقت ہے، مینے کی تعیین نہیں تو اس کے لئے جائز ہے سہولت کے ساتھ جس ماہ چاہے اعتکاف کر لے فی الفور ضروری نہیں۔
مثال: ایک شخص نے ایک ماہ روزے رکھنے کی نذر مان لی کہ میں ایک ماہ روزے رکھوں گا، یہ نذر بھی مطلق عن الوقت ہے، ہم نے ابھی پڑھا ہے منت مطلق عن الوقت کے پورا کرنے اور ادا کرنے میں اختیار ہے سہولت جب ممکن ہو جس ماہ چاہے روزے رکھ لے۔

مثال: مصنف نے عبادات مالیہ میں سے تین چیزیں پیش کرتے ہوئے تیسری مثال ذکر کی ہے کہ زکوٰۃ، صدقہ فطر عشر کے لئے بھی شارع کی طرف سے حکم ہے، یہ مطلق عن الوقت ہیں اس لئے ان کی ادائیگی میں بھی معروف اور عند الجمہور مطلق مسک یہی ہے کہ تاخیر سے ادا کرنے والا کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر کسی قسم کا گناہ ہوگا۔

ثبوت وجوب زکوٰۃ: زکوٰۃ کے لئے امر ہے واتوا الزکوٰۃ (مزل ۲۰)

ثبوت وجوب صدقہ فطر: صدقہ فطر کے لئے امر ہے اؤ صدقة الفطرة صاعا من تمر (سنن درقطنی ۱۲/۱۷۷)
ثبوت وجوب عشر: عشر کے بارے میں خبر بمعنی امر ہے ما سقته السماء ففيه العشر (متدرک حاکم ۱/۳۹۵) ما سقى بالغرب ففيه نصف العشر (مصنف ابن ابی شیبہ) دلیل فائدہ لو ہلک النصاب سے فاعلیہ لاکر مصنف نے اس بات کی دلیل پیش کی ہے کہ اگر صاحب نصاب اور صاحب زراعت کا مال نصاب اور پیداوار غلہ وغیرہ زکوٰۃ و عشر کی ادائیگی سے پہلے ہلاک ہو گیا تو واجب ساقط اور اس پر کوئی گناہ نہیں، کیونکہ یہ مطلق عن الوقت مامور بہ ہیں جن میں فی الفور ادائیگی لازم و واجب نہ تھی تو تاخیر اور مال و غلہ کی ہلاکت سے کوئی تقصیر نہیں جب نصاب و پیداوار نہ رہے زکوٰۃ و عشر کی ادائیگی بھی لازم نہیں۔
زکوٰۃ و عشر اور صدقہ فطر کے مابین رقیق فرق کی دقیق بحث: صاحب اصول الشاشیؒ نے تو زکوٰۃ، عشر، صدقہ فطر کو مامور بہ مطلق عن الوقت کی مثال میں ذکر کر کے بتا دیا کہ ان کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں گناہ نہیں، پھر اگر نصاب ہلاک ہوا تو واجب ساقط پہلی بات تو تینوں سے متعلق ہے کہ مطلق عن الوقت ہیں دوسری بات میں تخصیص ہے کہ نصاب و پیداوری

ہلاکت کی صورت میں زکوٰۃ و عشر ساقط ہوں گے نصاب کی ہلاکت کی صورت میں صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا ”لو هلك النصاب“ میں الف لام عہد کا قرار دیتے ہوئے مراد نصاب زکوٰۃ اور پیداوار ہو تو ”سقط الواجب“ میں انہیں دو زکوٰۃ و عشر کے وجوب کے سقوط کا ذکر ہوگا کیونکہ جب شرط میں نصاب معہود ہے تو جزا بھی اسی پر منطبق ہوگی، اس صورت میں بشرط صحت عبارت پر کوئی اشکال و سوال اور قیل و قال نہ ہوگی، بس مطلق عن الوقت کی تین صورتیں اور سقوط واجب کی دو صورتیں ذکر ہوئی ہیں، صدقہ فطر مامور بہ مطلق عن الوقت ہونے میں زکوٰۃ و عشر کے ساتھ تو ذکر کر دیا، سقوط واجب میں ان کے ساتھ شامل نہیں تو ذکر بھی نہیں کیا فلا اشکال علیہ۔

وجہ فرق: صاحب اصول الشاشی تو فرق ذکر نہ کر کے وجہ فرق بیان کرنے سے بھی عہدہ برآ ہو گئے، ہاں دیگر اہل اصول نے بیان کیا ہے تو زیب قرطاس ہے، نصاب و پیداوار ہلاک ہونے سے زکوٰۃ و عشر کا وجوب ساقط لیکن نصاب ہلاک ہونے سے صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت میسرہ ۲۔ قدرت ممکنہ، قدرت میسرہ یہ ہے کہ مکلف آدمی پر مامور بہ کی ادا کیگی کو پہل و آسان کر دیتی ہے، مثلاً زکوٰۃ کے وجوب کے لئے جو نصاب کے ساتھ نامی و بڑھنے والا ہونا اور حولان حول یعنی سال گزرنے کی شرط لگانا ادا کیگی کو آسان کر دیتی ہیں، یہ نہیں کہ نصاب کا مالک ہوتے ہی ادا کیگی فرض ہو! زکوٰۃ سال گزرنے اور مال کے نامی ہونے کی صورت میں ہوگی، یہ قدرت میسرہ ہے، اسی طرح عشر میں یہ ہے کہ پیداوار کے نوحصوں کا مالک تو کاشنکار ہوگا، اس سہولت و یسر کے ساتھ دسواں حصہ دے گا جبکہ نفس قدرت تو زراعت سے حاصل ہو چکی تھی پھر بھی وجوب ادا سہولت ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ و عشر کی ادا کیگی کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے نصاب و پیداوار کی ہلاکت و ضیاع کی صورت میں یسر نہ رہا بلکہ عمر و محرومی ہوئی تو واجب ساقط۔ انا لمغرمون بل نحن محرومون (الواقفہ ۴۳، ۴۷)

قدرت ممکنہ: یہ ہے کہ کسی حد تک ادنیٰ درجہ کی قدرت حاصل ہو جس سے مکلف پر وجوب اداء لازم ہو جاتا ہے، صدقہ فطر کے لئے قدرت ممکنہ ہے کہ عید الفطر کی صبح صادق کے وقت جو صاحب نصاب ہو اس پر صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے عدم حولان حول کے باوجود صدقہ فطر واجب ہے کیونکہ قدرت ممکنہ کے لئے دوام شرط نہیں، قدرت میسرہ کے لئے دوام شرط ہے حاصل کلام یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ و عشر نہ رہے گا قدرت میسرہ نہ رہنے کی وجہ سے، صدقہ فطر واجب رہے گا قدرت ممکنہ کی وجہ سے۔

والحادث اذا ذهب ماله : مامور بہ مطلق عن الوقت کے حوالے سے جزئیہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھا کر توڑ دے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوتا ہے، درآیت قرآنی ارشاد بانی ہے ”فكفارتہ اطعام عشرة مسکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبۃ فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام“ (مائدہ ۸۹) سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے درمیانہ جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا پھر جو شخص ان کی استطاعت نہ پائے، تو تین دن روزے رکھے، کفارے میں تین قسمیں ہیں دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا غلام آزاد کرنا تین دن روزے رکھنا، ایک شخص جب حادث ہوا اور قسم ٹوٹ گئی تو اس پر کفارہ واجب ہو گیا لیکن یہ مطلق عن الوقت ہے حسب سہولت

ادا کر سکتا ہے یہ ضروری نہیں کہ آج قسم ٹوٹی تو آج ہی ادا کرے ہاں جتنی جلدی ممکن ہو بہتر ہے تاکہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو، حادث کے پاس بوقت حث مال تھا تو کھلانے یا غلام آزاد کرنے سے کفارہ دینا واجب ہوا، پھر اس نے ادا نہ کیا کہ اس دوران مال خرچ ہو گیا یا جاتار ہا تو روزوں سے کفارہ ادا کرے گا وہی بات کہ ”ذهب المال سقط الواجب“ یہ مامور بہ مطلق عن الوقت میں تاخیر کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہوگا موجودہ حالت کے اعتبار سے روزوں سے کفارہ ادا کرے گا۔

علیٰ هذا لا یجب تفریع: اگر کسی کی وقتی نماز قضاء ہو جائے تو اب قضاء کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں، یہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے حسب سہولت بقدر امکان ادا کر سکتے ہیں، یہ بات ضروری ہے کہ نماز جس طرح کامل وقت کی فوت ہوئی تو قضاء بھی کامل و مطلق وقت میں ہو مکروہ وقت میں نہ ہو، کیونکہ واجب کا نقص ادائیگی سے ادا نہیں ہوتا، اوقات مکروہ مثلاً معروف ہیں، طلوع آفتاب کا وقت، زوال کا وقت، غروب کا وقت اگر کسی کی عصر کی نماز سستی کی وجہ سے اتنی لیٹ ہوئی کہ سورج پیلا ہو گیا تو بھی اسی دن کی عصر پڑھ سکتا ہے اس لئے کہ ناقص وقت میں واجب ناقص ادا بھی ناقص، لیکن دوسری کوئی نماز قضاء نہیں پڑھ سکتا کہ وقت ناقص ہے۔

وَعَنِ الْكَرْخِيِّ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوبِ عَلَى الْفُورِ، وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوبِ وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْمُسَارَعَةَ إِلَى الْإِيتِمَارِ مَنْذُوبٌ إِلَيْهَا.

”امام کرخی سے منقول ہے مطلق امر کا موجب فی الفور ادائیگی کا وجوب ہے اور ان کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے، اس بات میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ کی تعمیل میں جلدی مندوب ہے“

ترکیب و تحقیق: عن الکرخی حکم یاروی فعل میں سے کسی ایک فعل محذوف کا متعلق ہے، ان مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر فعل محذوف کا نائب فاعل ہے، فعل اپنے متعلق اور نائب فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ۔ الخلاف مفعول فیہ سے ملکر مبتداء، فی الوجوب ظرف مستقر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ لافنی جنس، خلاف متعلق سے ملکر اسم، مندوب متعلق سے ملکر خبر۔

توضیح: اس مختصر سے حصے میں مصنف نے جمہور احناف کے مقابل امام کرخی کا قول ذکر کیا ہے۔

امر کا موجب وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور: جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے، امام ابو یوسف اور امام کرخی کے نزدیک وجوب علی الفور ہے، مامور بہ مطلق عن الوقت واجب ہوتے ہی فوراً ادا کرنا واجب و ضروری ہے تاخیر درست نہیں، اس قول کے ضعف کی طرف مصنف نے صیغہ تریض ذکر کر کے اشارہ کر دیا ہے، ان کے نزدیک پھر وضاحت ہے کہ تاخیر کی وجہ سے موقوفہ گناہ گار ہوگا، اگر بعد میں ادا کر لیا تو گناہ مرتفع ہو جائے گا، جمہور کہتے ہیں جب بعد میں مرتفع ہوگا تو ہم کہتے ہیں سرے سے ہوگا ہی نہیں۔ یہ سب اختلاف نفس وجوب میں ہے باقی رہا تعمیل و ادائیگی میں مسارعت و جلدی یہ مندوب و مجبوب ہے تاکہ جلد ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو تعمیل کی تعمیل کے مندوب ہونے میں تو متفق ہیں وجوب میں اختلاف ہے، اس میں فائدہ یہ ہے کہ مکلف شخص سہولت کی صورت میں استحباب و ندب کی وجہ سے جلدی ادا کرے گا اور مجبوری کی

صورت میں تاخیر کرنے سے گناہ گار نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْمَوْقُوتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ اسْتِيعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ، وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يُنَافِي وَجُوبَ فِعْلِ آخَرٍ فِيهِ مِنْ جَنْسِهِ حَتَّى لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهُ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وَجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يُنَافِي صِحَّةَ صَلَاةٍ أُخْرَى فِيهِ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ بِجُوزٍ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُورُ بِهِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِأَنَّ غَيْرَهُ لَمَّا كَانَ مَشْرُوعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِأَنَّ اعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَ الْمَزَاحِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ.

”بہر حال موقت دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ہے کہ وقت کام کے لئے ظرف ہو یہاں تک کہ پورے وقت کا استیعاب عمل کے بارے میں شرط نہیں جیسے نماز، اس قسم کے حکم میں سے ایک یہ ہے کہ اس میں عمل کا وجوب اسی جنس کے دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے منت مان لی کہ ظہر کے وقت میں اتنی اتنی رکعات پڑھے گا تو اسے نذر لازم ہوگی اور اس کے حکم سے (دوسرا) یہ ہے کہ اس میں نماز کا وجوب دوسری نماز کی صحت کے منافی نہیں حتیٰ کہ اگر ظہر کا پورا وقت ظہر کے علاوہ کسی دوسری نماز میں مشغول رہا جائز ہے، اسی کے حکم سے (تیسرا) یہ ہے کہ مامور بہ تعین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے علاوہ وہ عمل جب اس وقت میں جائز ہے وہ صرف فعل سے متعین نہ ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہو چکا اس لئے کہ نیت کے ضروری ہونے کا اعتبار مقابل کے اعتبار سے ہے اور مزاحمت و مقابلہ تو تنگی وقت کے وقت بھی باقی ہے (اس لئے تعین نیت ضروری ہے)“

ترکیب و تحقیق: اما تفصیلیہ، الموقت مبتدا قائم مقام شرط، فا جزا ایہ، نوعان خبر قائم مقام جزا، جملہ اسمیہ شرطیہ۔ نوع موصوف، کیونکہ فعل ناقص اسم و خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ صفت، موصوف مفت ملکر خبر مبتدا محذوف احد ہما کی، جملہ اسمیہ خبریہ۔ من حکم ہذا النوع جار مجرور ملکر ظرف مستقر خبر مقدم، ان مشبہ بالفعل، وجوب الفعل فیہ اسم، لاینانی۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ خبریہ خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کو مبتدا مؤخر، مبتدا خبر مقدم سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ من حکمہ ان وجوب الصلوٰۃ فیہ۔۔۔۔۔ اور من حکمہ انہ لا یأتا ذی۔۔۔۔۔ دونوں جملوں میں جار مجرور ظرف مستقر خبر مقدم اور مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مبتدا مؤخر ہے۔ وان ضاق الوقت۔۔۔۔۔ میں ان شرطیہ نہیں وصلیہ ہے، بقیت مثل علمت و سمعت صیغہ واحدہ موشغ غائبہ ماضی معروف ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مامور بہ موقت کی پہلی قسم کی تعریف اور تین حکم ذکر کئے ہیں۔

مامور بہ موقت کی تقسیم: مامور بہ مطلق عن الوقت کی بحث سے فراغت کے بعد مصنف موقت یعنی مقید بالوقت کی بحث شروع کر رہے ہیں، پہلے تقسیم پھر ہر ایک کی تفصیل واحکام وغیرہ کا ذکر ہے، چنانچہ کہتے ہیں موقت کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ جس

میں وقت فعل کے لئے ظرف ہو۔ ۲۔ وقت اس کے لئے معیار ہو۔

ظرف کا معنی: ظرف کا معنی ہے برتن، جیسا کہ اسم ظرف کی گردان و بحث میں ہم پڑھتے آئے ہیں، لغت میں تو ظرف عام ہے اس برتن کو شامل ہے جو مظروف سے بچ جائے، اور اس کو بھی شامل ہے جو مظروف سے نہ بچے، مثلاً پانچ کلو کا ظرف (وڈبہ) ہے اس میں پانچ کلو چیز ڈال دی تو کنارے (اور منہ) تک بھر گیا دوسری صورت یہ ہے کہ تین کلو چیز ڈالیں تو مکمل نہ بھرا یعنی مظروف سے بچ گیا، ظرف کے عام ہونے کا یہ مفہوم ہے، اہل اصول کے نزدیک لفظ ظرف کا مصداق وہ ہے کہ جو مظروف سے بچ جائے جہاں بھی الوقت ظرف للفعول کہیں گے تو مطلب یہی ہوگا کہ عمل سے وقت بچ جاتا ہے، مثلاً نمازوں کے لئے اوقات ظرف ہیں اس طرح کہ ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں مکمل خشوع و خضوع اور اہتمام و توجہ تام کے ساتھ سنت کے مطابق ادا کر کے بھی وقت بچ جاتا ہے، دیکھئے نماز فجر کا وقت صبح صادق سے طلوع آفتاب تک ہے، پھر غور کیجئے اگر صبح صادق چار بج کر تیرہ منٹ پر ہے اور طلوع آفتاب پانچ بج کر بیالیس منٹ پر ہے، مذکورہ تفصیل تو قیت کے مطابق نماز فجر کا کل وقت ڈیڑھ گھنٹہ ہوا ظاہر ہے نماز فجر سے وقت بچ جاتا ہے، اسی کو مصنفؒ نے کہا کہ مامور بہ کی ادائیگی کے لئے کل وقت کو گھیرنا اس قسم میں شرط و ضروری نہیں یہ پہلی قسم ہوئی جس میں وقت فعل و مامور بہ کے لئے ظرف ہے۔

پہلا حکم: اس کا پہلا حکم یہ ہے کہ اس کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں، یعنی جس وقت میں یہ فرض ہے اسی وقت میں دوسرا عمل بھی اپنے اوپر لازم و واجب کر سکتے ہیں، دلیل یہ ہے کہ جب وقت اس کے لیے ظرف ہے تو مامور بہ کی ادائیگی سے بچے گا تو دوسرا عمل درست ہوا، مثلاً ظہر کی نماز کا وقت ہے جس کا آغاز زوال کے بعد سے سایہ اصلی دو مثل ہونے تک بقول امام ابوحنیفہؒ اور ایک ہونے تک بقول صاحبینؒ ہے، یہ نماز ظہر کے لئے ظرف ہے کہ نماز کی مکمل ادائیگی سے بچ جاتا ہے تو اگر کسی نے منٹ مان لی کہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعات پڑھے گا تو اس کا یہ نذر ماننا اور واجب کرنا درست ہے کیونکہ مامور بہ کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں۔

دوسرا حکم: دوسرا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کے وقت میں دوسری نماز کی صحت کے منافی بھی نہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کے پورے وقت میں دوسری نماز پڑھی تو وہ نماز درست ہوگی (ہاں ظہر قضاء ہونے سے گناہ گار ہوگا لیکن جو نماز پڑھی اس کی صحت میں کوئی فرق نہیں)

تیسرا حکم: تیسرا حکم یہ کہ مامور بہ موقت جس کے لئے وقت ظرف ہے یہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہ ہوگا، کیونکہ وقت میں گنجائش کی وجہ سے مامور بہ مشروع ہے تو اسی طرح دوسرا عمل بھی درست ہے تو جب تک نیت تعیین نہ ہوگی تو واضح فرق نہ ہو پائے گا کہ کس عمل کو ادا کیا جا رہا ہے، ظہر کے وقت میں نماز ظہر کا مقابل نفل نذر وغیرہ موجود ہیں تو مقابل و مزاحم کے ہونے ہوئے صحت و ادائیگی کے لئے نیت معینہ ضروری ہے کہ ظہر کی ادا پڑھ رہے ہیں، شاید کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جب نماز ظہر کا وقت تنگ ہو جائے اور صرف اتنا وقت بچ گیا ہو کہ جس میں صرف ظہر کے چار فرض ادا ہو سکتے ہیں اب تو نیت ضروری نہ رہتی چاہیے کہ وقت تنگ ہو چکا ہے ”وان ضاق الوقت“ جملہ متصلہ لا کر مصنفؒ نے اس کا دفاع و دفعیہ کر دیا کہ بھلے وقت تنگ ہو چکا پھر بھی مزاحم

و مقابل موجود ہے کہ اگر ان چار رکعات کے وقت میں بھی کوئی شخص نفل نذر، قضاء پڑھ لے تو مباح و جائز ہے، نیت کی ضرورت کا اعتبار تو مقابل کے وجود کے اعتبار سے ہے، جب مزاحم موجود ہے تو نیت تک وقت میں بھی ضروری رہے گی۔

خلاصہ احکام: خلاصہ یہ ہے کہ وہ مامور بہ موقت جس کے لئے وقت ظرف ہو تو اس کے تین حکم ہیں: ۱۔ اس کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں ۲۔ دوسرے عمل کی صحت کے منافی نہیں، ۳۔ اس میں نیت و تعیین ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ. وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لَا يَجُوزُ إِذَا غَيْرُهُ فِيهِ حَتَّى أَنْ الصَّحِيحَ الْمُفْقِدَ لَوَاقِعِ إِمْسَاكِهِ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبِ آخِرِ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوَى، وَإِذَا انْدَفَعَ الْمَزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمَزَاحِمَةِ، وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ، فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ.

”دوسری قسم جس کے لئے وقت معیار ہو، یہ جیسے روزہ ہے، اس لئے کہ یہ مقدر و گھرا ہوا وقت کے ساتھ اور وہ دن ہے، اس کے حکم میں سے ہے کہ جب شریعت نے متعین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ عمل واجب نہ ہوگا، اس میں دوسرے عمل کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر صحت مند مقیم شخص نے رمضان میں کسی دوسرے واجب سے إمساک واقع کیا تو بھی روزہ رمضان المبارک کا ہوگا نہ اس واجب سے جس کی اس نے رمضان میں نیت کی، جب مقابل و مزاحم وقت نہ رہا تو تعیین کی شرط بھی ساقط ہوگی، اس لئے تحقیق یہ مقابل منقطع ہونے کی وجہ سے ہے اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ رکنا مطلقاً روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ اس لئے کہ اصطلاح

شرع میں ”روزہ“ وہ رکنا ہے کھانے، پینے اور ہمبستری سے دن کو نیت کے ساتھ“

ترکیب و تحقیق: النوع الثانی مرکب تو صیغی مبتدا، کیون فعل ناقص اسم و خبر سے ملکر صلہ، موصول صلہ کر خبر، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ یتقدّر بروزن یتفعل مثل یتصرف فعل مضارع معروف ہو ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ مشبہ بالفعل کی خبر ہے، فاتعلیلیہ کی وجہ سے جملہ اسمیہ تعلیلیہ ہے۔ اوقع إمساک۔۔۔۔۔ جملہ شرطیہ ان مشبہ بالفعل کی خبر ہے، یقع در اصل یوقع بروزن یتفعل مثل یسمع مضارع معروف جملہ فعلیہ خبریہ جزاء ہے، لا عاطفہ ہے، عما نوى موصول وصلہ ملکر جار مجرور کا عن رمضان پر عطف ہے، فاتفریعیہ، ان مشبہ بالفعل، الصوم تمیز سے ملکر اسم، ہو مبتداء، الا إمساک مصدر متعلق دو مفعول فیہ سے ملکر خبر، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ ہو کر مشبہ بالفعل کی خبر، مشبہ بالفعل اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مامور بہ موقت کی دوسری قسم کی تعریف و تین احکام ذکر کئے ہیں۔

مامور بہ موقت جس کے لئے وقت معیار ہو۔ موقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں وقت کام کے لئے معیار ہے ”ای

مفطرات ثلاثہ سے رکنے کا نام روزہ نہیں بلکہ نیت صوم کے ساتھ صبح صادق تا غروب آفتاب ان سے رکنے کا نام روزہ ہے، عادت و عبادت میں فرق و امتیاز نیت ہی سے ہوتا ہے، ارشاد الہی ہے ”وما امرؤ الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين“ (البینہ ۵) نہیں حکم دیئے گئے مگر تاکہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے عبادت کریں، عدم مزاحم سے تعین ساقط ہوگی، نفس نیت جو عبادات کی بنیاد اور جڑ ہے ساقط نہ ہوگی۔

وَاِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِينِ الْعَبْدِ حَتَّىٰ لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ، وَيَجُوزُ فِيهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ، وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيهَا وَغَيْرُهَا، وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ يَشْتَرِطُ تَعْيِينُ النَّيَّةِ لَوْجُودِ الْمَزَاحِمِ.

”اگر شریعت نے اس کے لئے وقت متعین نہیں کیا پھر اس کے وقت کی تعین بندے کے مقرر کرنے سے متعین نہ ہوگی، حتیٰ کہ اگر کسی بندے نے رمضان کے قضاء روزوں کے لئے کوئی دن مقرر کر لئے تب بھی وہ قضاء کے لئے متعین نہ ہوں گے ان ایام میں کفارہ اور نفل روزہ جائز ہوگا، رمضان کے روزوں کی قضا ان (بندے کی طرف سے متعین کردہ) دنوں میں بھی درست ہوگی اور ان کے علاوہ دیگر دنوں میں بھی، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ تعین نیت ضروری ہے مقابل کے وجود کی وجہ سے“

ترکیب و تحقیق: ان شرطیہ، لم تعین مثل لم یصرف حمد معروف از باب تفعیل فعل، الشرع فاعل، لہ ظرف لغو متعلق، وقتا مفعول فیہ، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، فا جزائیہ، ان حرف مشبہ بالفعل، ضمیر اسم، لا یجعیّن مثل لا یصرف فاعل اور تینوں متعلقات سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر مشبہ بالفعل کی خبر حرف مشبہ بالفعل اسم و خبر سے مل کر جزا شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔ صوم الکفارہ والنفل بجوز کا فاعل موخر ہے۔ غیر ہا کا عطف قضاء مرفوع پر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے معیاری غیر متعین قسم کی تعریف و مثال اور حکم ذکر کیا ہے نامور بہ معیاری غیر متعین یہ ہے کہ وقت اس کے لئے معیار ہے کہ عمل پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہے لیکن اوقات و ایام متعین نہیں کہ کس ماہ، ہفتے یا کس دن قیام ضروری ہے، جیسے رمضان المبارک کے قضاء روزے ضروری ہیں، وقت ان کیلئے بھی معیار ہے لیکن تعین نہیں کہ شوال میں قضا کرنے ہیں یا رجب میں بلکہ اختیار ہے بوسلحت جب ہو سکے قضاء کر لیں سو اپانچ ممنوعہ دنوں کے، جب شارع نے تعین ایام نہیں کی تو بندے کو بھی اختیار تعین نہیں، اگر کسی نے تعین کرتے ہوئے کہا بھی کہ پندرہ سے پچیس شوال تک قضاء روزے رکھنے ہیں تب بھی تعین نہ ہوگی، اگر ان دنوں میں نفل روزہ رکھا، قسم، قتل وغیرہ کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا، وجہ وہی ہے کہ جب شریعت نے تعین نہیں کیا تو بندے کی تعین لفظی معتبر نہ ہوگی۔

رمضان کے روزوں کی قضاء کے ضروری ہونے کی دلیل: سورۃ البقرۃ کے جس رکوع بلکہ جس آیت ۱۸۵ میں رمضان کے ادا روزے رکھنے کا حکم ہے، اسی میں ہے ”ومن كان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر“ اور جو بیمار یا

مسافر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی تعداد پوری کر لے یہ خبر بمعنی امر ہے اور وجوب قضاء کی دلیل ہے، لفظ ایام مطلق ہے بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ تعین نیت ضروری ہے، کیونکہ شریعت کی طرف سے تعین نہیں ہے قضا، کفارہ، نفل میں سے کوئی بھی ہو سکتا ہے، اس لئے مزاحم و مقابل کے ہوتے ہوئے ضروری ہے کہ تعین نیت ہو، قضا، روزہ ہے، کفارہ کا ہے یا نفل روزہ ہے، مصنف نے ایک حکم بیان کیا حالانکہ دوسرا حکم بھی سابقہ عبارت سے مفہوم ہو رہا ہے کہ بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا

ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مُوقَّتًا أَوْ غَيْرَ مُوقَّتٍ وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهُ إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بَعْضُهُ لَزِمَهُ ذَلِكَ، وَلَوْ صَامَهُ عَنْ قِضَاءِ رَمَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِينِهِ جَازٍ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقِضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيرِهِ بِالتَّقْيِيدِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلِ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمُنْذُورِ لَا عَمَّا نَوَى لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذْهُ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيقِهِ فَجَازَ أَنْ يُؤْتَرَ فِعْلُهُ فِيمَا هُوَ حَقُّهُ لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ، وَعَلَى إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ مَشَائِخُنَا إِذَا شَرَطَ فِي الْخُلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنَى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُونَ السُّكْنَى حَتَّى لَا يَتِمَكَّنَ الزَّوْجُ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنَى فِي بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِسْقَاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ.

”پھر بندے کے لئے اپنے حق میں تو جائز ہے کہ کوئی چیز اپنی ذات پر واجب کر لے، اس کو شریعت کا حکم بد لئے میں کوئی اختیار نہیں، اس کی مثال جب منت مان لی کہ ایک متعین دن روزہ رکھے گا تو اسے وہ لازم ہوگا اور اگر اسی دن رمضان کی قضایا تم کے کفارے کا روزہ رکھ لیا تو جائز ہے، اس لئے کہ شریعت نے قضا کو مطلق قرار دیا ہے تو بندے کی قدرت میں نہیں اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اسے بدلے، اس پر سوال لازم نہیں آتا وہ کہ جب اس نے نفل روزہ رکھا تو بھی نذر سے واقع ہوگا نہ اس نفل سے جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ نفل تو بندے کا حق ہے، اسی لئے تو وہ اس کے چھوڑنے اور پورا کرنے میں مستقل ہے، تو جائز ہے کہ اپنے ایک نفل کو دوسرے اپنے حق پر ترجیح دے نہ اس میں جو شریعت مطہرہ کا حق ہے، اسی معنی کے اعتبار سے تو ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب دونوں میاں بیوی نے خلع میں طے کر لیا کہ اس کے لئے نفقہ دے سکتی نہ ہوگا تو نفقہ ساقط ہوگا سوائے رہائش کے یہاں تک کہ عدت والے گھر سے شوہر کو نکالنے پر قدرت نہ ہوگی، اس لئے کہ عدت والے گھر میں رہائش شریعت کا حق ہے سوائے اس کا ساقط کرنا بندے کے بس میں نہیں برخلاف نفقہ کے“

ترکیب و تحقیق: ثم برائے تراخی، للبعد جار مجرور ظرف مستقر جائز مخذوف کے متعلق ہو کر خبر مقدم، یوجب فعل مضارع از باب افعال، ہو ضمیر فاعل، مفعول بہ، متعلق بہ، مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر مبتدا مؤخر مبتدا خبر مقدم سے ملکر جملہ

اسم خبریہ۔ لایزم مثل لایسمع فعل، علیٰ ہذا متعلق مقدم، ماموصولہ، جملہ شرطیہ صلہ سے ملکر فاعل موخر فعل اپنے متعلق مقدم اور فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔ فیما ہو حقہ میں صلہ مبتدا خبر جملہ اسمیہ خبریہ ہے۔ پھر جار، مجرور معطوف علیہ، لا عاطفہ فیما ہو حق الشرع معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر یوثر مثل یصرف فعل کے متعلق۔ علی اعتبار ہذا المعنی قال کے متعلق مقدم ہے، ان لانفقہ لہا ولا سکنی میں ان مخفف من المشغل ہے، اس کا اسم ضمیر ہوگی، لانفی جنس اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ مخفف من المشغل کی خبر ہے، پھر تاویل مفرد ہو کر شرطاً صیغہ ثننیہ فعل ماضی کا مفعول ہے، واو عاطفہ لازائدہ سکنی کا عطف نفقہ پر ہے، سقطت ----- سے جملہ فعلیہ اذا شرطیہ کی جزا ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے پہلے ایک ضابطہ کی وضاحت پھر وارد شدہ سوال کا جواب اور تفریع ذکر کی ہے۔
ضابطہ کی وضاحت: موقت معیاری غیر متعین کی تعریف و مثال اور حکم ہم نے پڑھا، اب آگے مصنف یہ ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک حق شرع ہے اور ایک حق عبد، جو چیز شریعت نے بندے پر ضروری اور واجب کردی وہ شریعت کا حق ہے، اس میں بندے کو تغیر اور چھ میگوئی کی اجازت و اختیار نہیں، ہاں جس چیز میں بندے کو اجازت و اختیار دیا گیا اس میں وہ دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے اس میں تبدیلی کر سکتا ہے، واجب کر سکتا ہے، اسی کو مصنف نے کہا بندہ اپنے اوپر موقت غیر موقت واجب کر سکتا ہے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہیں کر سکتا۔

مثال: ایک شخص نے منت مان لی کہ یکم رجب کا روزہ رکھے گا یہ اپنے اوپر موقت و متعین عمل واجب کرنا ہے، یہ بندہ اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے کہ شریعت میں نذر کی اجازت دی گئی ہے ارشاد بانی ہے، ولینفوا نذور ہم (الحج ۱۰) چاہیے کہ وہ اپنے نذریں پوری کریں، پرہیز گار ابرار کی مدح میں ہے، یونون بالنذر (الدہر ۱۰) وہ نذر پوری کرتے ہیں یہ حق عبد اور اجازت شرع ہے جس کے واجب کرنے کا حق بندے کو ہے رمضان المبارک کے روزے کی قضاء اور قسم کا کفارہ یہ شریعت کے حق ہیں قسم کے کفارے اور قضا روزوں کے لئے کوئی دن متعین نہیں کسی دن بھی رکھ سکتے ہیں جب بات ذہن نشین ہوگی کہ نذر کا روزہ بندے کا حق ہے اور قضاء و کفارے کا روزہ شریعت کا حق ہے اب مثال منطبق کیجئے کہ یکم رجب متعین دن کی نذر بندے کے لئے درست ہے اور نذر کرنے سے روزہ واجب ہوگا، پھر اگر اسی متعین نذر والے یکم رجب کے دن قضاء روزہ رکھ لیا جو شرع کا حق ہے یا کفارہ قسم کا روزہ رکھ لیا تو وہ درست ہوگا، دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں شریعت کے واجب کردہ حقوق ہیں انہیں بندہ اپنے واجب کردہ حق سے اس دن سے پھیر کر مقید نہیں کر سکتا جب شرع نے مطلق قرار دیا تو مطلق ہی رہیں گے یہ تو بارہا گذر چکا کہ بندے کو حق شرع میں تغیر کی قدرت نہیں۔

تعمیہ: ثم للعبد سے ذلک الیوم تک کی عبارت کو بعض شراح نے سوال کا جواب قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں سوال کا جواب آگے دلائل سے مذکور ہے، مذکورہ عبارت کو ضابطہ و مثال پر محمول کرنا چاہیے، چنانچہ صاحب تسہیل اصول الشاشی نے یہی کیا ہے۔
مسئلہ: یہ تو ہم نے پڑھ لیا اور الحمد للہ سمجھ لیا کہ نذر متعین کے دن قضاء و کفارے کا روزہ درست ہو سکتا ہے، اب دوسرا مسئلہ یہ

ہے کہ نذر معین مثلاً یکم رجب کے دن نفل روزہ ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کے دن نفل روزہ کی نیت کی تو نفل روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ نذر معین کا روزہ ادا ہوگا یہ نفس مسئلہ ہے جس پر سوال کا جواب مصنف نے ذکر کیا ہے۔

سوال: سوال یہ ہے کہ نفل روزوں کو شریعت نے مشروع کیا ہے تو یہ بھی شریعت کا حق ہوا، جیسا کہ قضاء و کفارہ کے روزے شریعت کا حق ہیں اور مطلق ہیں کسی دن بھی قضاء و کفارہ درست ہے، اسی طرح نفل کی بھی مطلق اجازت ہے پھر جب حق شرع سمجھتے ہوئے نذر معین کی وجہ سے قضاء کفارہ کو نہیں ہٹا سکتے تو حق شریعت نفل کو بھی نہ ہٹانا چاہیے اس طرح کہ نذر معین والے دن نفل روزہ بھی نیت کرنے سے درست ہونا چاہیے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ قضاء و کفارہ اور نفل کو برابر کا حق شرع کہنا درست نہیں، اس لئے کہ پہلے دونوں واجب ہیں، نفل کی تو ترغیب و اباحت ہے پھر ادا ترک دونوں میں بندے کو اختیار ہے بجالانے پر ثواب ہے لیکن ترک پر عتاب نہیں، اس لئے نفل بھی بندے کا حق ہے تو اپنے حق کے تغیر و تقید میں بندے کا عمل اثر انداز ہوگا، جب یکم رجب اس نے نذر کے لئے معین کر دیا تو اس دن نفل کی نیت سے بھی نذر رہی کا روزہ ہوگا نہ وہ جس کی نیت کی اس لئے کہ کوئی اشکال و محال لازم نہیں آتا کیونکہ اپنے حقوق میں بندہ مستقل ہے اپنے حق نفل کو پھیر سکتا ہے۔

تفریع: ثم للعبد۔۔۔۔۔ میں وضاحت ہو چکی کہ حق عبد اور حق شرع میں فرق ہے، اول میں بندے کو اختیار ہے ثانی میں نہیں، اب تفریع پیش کی ہے جس سے ضابطہ اور نکھر گیا کہ بندہ اپنے اقرار و اظہار اور تثبیت و توقیع کے باوجود حق شرع کو متغیر نہیں کر سکتا صرف اپنے حق میں موثر ہوتا ہے چنانچہ مشائخ احناف کہتے ہیں کہ بیوی کے گلو خلاصی اور خلع کے مطالبے میں دونوں نے شرط قرار دیا اور باہم طے کر لیا کہ خلاصی مل جائے تو عدت کے دوران کے دونوں حقوق نفقہ و سکنی سے دستبرداری کا وعدہ کرتی ہے پھر اس پر دونوں نے اتفاق کر لیا، طے ہو گیا، تب بھی عدت کے دوران شوہر اسے گھر سے نہیں نکال سکتا، اس لئے کہ نفقہ تو بیوی کا حق ہے، جو اس کے دستبردار ہونے اور معاف کرنے سے ختم ہو جائے گا لیکن مطلقہ کے لئے سکنی و رہائش شریعت نے لازم و ثابت کی ہے، سورۃ الطلاق کی پہلی آیت میں ہے ”لا تخرجوهن من بیوتھن ولا یخرجن“ تم مت نکالو انہیں ان کے گھروں سے اور وہ خود بھی مت نکلیں، اس لئے اگر خلع کی بحث و معاہدہ کے دوران اس نے دستبرداری کا اظہار و اقرار اور اثبات کیا تب بھی سکنی باقی رہے گا کیونکہ شریعت کا اثبات کردہ حق ہے اور بندے کو حق شریعت کے اسقاط تو کجا تغیر کا حق بھی نہیں بخلاف نفقہ کے کہ اسے اسقاط کر سکتی ہے واللہ اعلم۔

تمرینی سوالات: س: بناءً موریہ مطلق عن الوقت کی تعریف اور دو مثالیں ذکر کریں!

س: امام ابو یوسف، علامہ کرنی اور جمہور احناف کے درمیان اختلاف و اتفاق کیا ہے؟

س: بناءً موریہ موقت کی تعریف، احکامات اور انواع کیا ہیں؟

س: ثم للعبد ان یوجب..... فیما هو حق الشرع کی مکمل توضیح کریں!

س: وعلى اعتبار هذا المعنى سے فصل تک اعراب لگائیں! (اور وجہ اعراب بتلائیں)؟

۱۴۔ فَصْلُ فُصْلٍ: چودھویں فصل مامور بہ کے حسن و عمدہ ہونے کے بیان میں

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا، لِأَنَّ الْأَمْرَ لِبَيَانِ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَأَقْتَضَى ذَلِكَ حُسْنَهُ، ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهِ وَحَسَنٌ لْغَيْرِهِ، فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصَّدَقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلَاةِ وَنَحْوِ هَؤُلَاءِ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ، فَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِذَا وَجِبَ عَلَى الْعَبْدِ آدَاؤُهُ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِالْآدَاءِ، وَهَذَا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْآدَاءِ أَوْ بِإِسْقَاطِ الْأَمْرِ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا وَجِبَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْآدَاءِ أَوْ بِإِعْتِرَاضِ الْجُنُونِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ أَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْعَوَارِضِ، وَلَا يَسْقُطُ بِضَيِّقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ.

”کسی چیز کا حکم دینا مامور بہ کے حسن و عمدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے جب حکم دینے والے دانا ہوں، اس لئے کہ امر اس بات کے بیان کے لئے ہے کہ مامور بہ ان چیزوں میں سے ہے جن کا وجود و بروئے کار لانا مناسب ہے سو اس نے اس کے حسن و عمدہ ہونے کا تقاضا کیا، پھر حسن و عمدگی کے حق میں مامور بہ دو قسم پر ہے۔ ۱۔ حسن بنفسہ۔ ۲۔ حسن لغیرہ۔ جو حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، منعم کا شکر، سچائی، انصاف، نماز اور اس جیسی خالص عبادات ہیں، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر ان کی ادائیگی واجب ہوئی تو پھر ساقط نہ ہوگی یہ حکم ان صورتوں میں ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتیں، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، بہر حال جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو وہ ادا سے یا امر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوں گی، اسی حکم کی بناء پر ہم نے کہا: جب اول وقت میں نماز واجب (وفرض) ہو چکی تو اداء کرنے سے ساقط ہوگی یا (مواعنات) جنون، حیض، نفاس کے پیش آنے سے آخر وقت میں اس اعتبار سے کہ ان عوارض کے پیش آنے پر شریعت نے اسے ساقط کر دیا، وقت کی تنگی، پانی، لباس اور ان جیسی چیزوں کی عدم دستیابی کی وجہ سے فرض نماز ساقط نہ ہوگی“

ترکیب و تحقیق: الامر متعلق سے ملکر مبتداء، یدلّ فعل مضارع مثل یمدّ ہو ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ جزا مقدم، اذا شرطیہ، کان فعل ناقص اسم و خبر سے ملکر شرط، لان۔۔۔۔۔ الامر جملہ اسمیہ تعلیلیہ تاویل مفرد ہو کر مجرور، متعلق یدلّ فعل مضارع کے، یہ ترکیب مفہوم کی صحت کی بناء پر ہے کیونکہ یہ جزا کی تعلیل ہے اگرچہ تعلق کے لئے لفظ کان فعل ناقص اقرب ہے، لیکن جزا محل کے اعتبار سے زیادہ اقرب ہے کہ شرط کے بعد ہوتی ہے بھلے لفظ مقدم واقع ہے۔
توضیح: اس ابتدائی حصے میں مامور بہ کے حسن ہونے کی دلیل، حسن کی دو قسمیں، مثال، حکم اور تفریع کا ذکر ہے۔ صاحب اصول

الشاشی کہتے ہیں حکیم ودانا تر ذات کی طرف سے کسی چیز کا حکم دینا اس کے حسن و عمدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس ذات بالا صفات نے جو حکم دیا ہے ضرور مامور میں حسن و خوبی ہوگی اس لئے کہ حکم دینا اس بات کو آشکارا کرتا ہے کہ مامور بہ کو بروئے کار لایا جائے تو اس نے اس کے حسن و عمدہ ہونے کا تقاضا کیا کہ جس مامور بہ کے وجود و معمول کو بیان کیا گیا یہ حسن ہی ہو سکتا ہے۔

مامور بہ حسن کی اقسام: حسن کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حسن بنفسہ ۲۔ حسن لغيرہ یعنی ایک مامور بہ تو وہ ہے جس میں اپنی ذات و حقیقت کی وجہ سے حسن ہے، دوسرا وہ جس میں اپنی ذات کی وجہ سے حسن نہیں ہے بلکہ اس کے غیر کسی دوسری چیز و صفت کی وجہ سے حسن و خوبی آئی ہے۔

حسن بنفسہ کی مثالیں: اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، منعم و محسن کا شکر ادا کرنا، قولاً وفعلاً سچائی، انصاف، نماز اور ان جیسی دیگر وہ عبادات جو بذاتہا خالص عبادات ہیں، درج ذیل آیات میں ان امور کا حکم و امر مذکور ہے وامنوا باللہ ورسولہ والکتاب الذی نزل علی رسولہ (النساء ۱۳۶) واشکروا لی ولا تکفروا (بقرہ ۱۵۲) قولوا قولوا سدیداً (احزاب ۵۷) اقیما الصلوہ (مزل ۲۰)

حسن بنفسہ کا حکم: مامور بہ حسن بنفسہ کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر ادائیگی واجب کردی تو ساقط نہ ہوگی بلکہ بجا آوری ضروری ہے، پھر اس کی دو صورتیں ۱۔ جو سقوط کا احتمال ہی نہیں رکھتی جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا یہ تو مستقل حکم ہے، پوری زندگی ایمان پر ثابت قدمی اور عمل ضروری ہے، یا ایہا الذین امنوا امنوا باللہ رسولہ ای داوموا (نساء ۱۳۶) یا ایہا الذین امنوا ادخلوا فی السلم کما فاء (بقرہ ۲۰۸) یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاہ و لا تموتن الا و انتم مسلمون (ال عمران ۱۰۲) اور دیگر کثیر آیات و متعدد روایات میں اس کا تاکید و حکم اور ثبات و دوام کا ذکر ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ سقوط کا احتمال رکھتی ہے تو پھر اس کے سقوط کی دو صورتیں ہیں ادا کرنا یا پھر شارع ہی ساقط کر دے اور ذمہ سے اٹھالے اس سے سبکدوشی کی یہی دو صورتیں ہیں۔

تفریع: جب تعریف و تقسیم اور تمثیل و حکم سمجھ چکے تو اب تفریع سمجھئے، حسن بنفسہ کی دوسری صورت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے یہ ادا یا امر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی، اسی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نماز کا وقت شروع ہوا مثلاً ظہر، مغرب تو وجود سبب سے وجوب حکم ہو گیا، نماز فرض ہوئی اب اس کی ادائیگی کمال ادب اور اہتمام کے ساتھ ضروری ہے، ادا کر لی، نماز بروقت پڑھ لی، الحمد للہ، سقوط واجب کی پہلی صورت ہوئی، امر کی جانب سے ساقط کرنے سے مراد وہ صورت اور اعذار کا پیش آنا ہے، مثلاً جنون، حیض کا نفاس کا طاری و ظاہر ہونا، ان کے پیش آنے سے واجب ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے گویا یہ امر کی طرف سے اسقاط عمل ہے لیکن وہ اعذار جن کو شارع نے ساقط قرار نہیں دیا ان کے پیش آنے سے ساقط نہیں ہوگا مثلاً وقت تنگ ہونا، پانی معدوم ہونا، ستر پوشی کے لیے کپڑا میسر نہ آنا، ان سے واجب ساقط نہ ہوگا بلکہ قضاء تنیم، بیٹھ کر برہنہ نماز پڑھنا ان کے قائم مقام موجود ہیں کپڑے کے بغیر نماز پڑھنے والے کے لیے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر دونوں طرح نماز پڑھنے کا اختیار ہے۔ بیٹھ کر

اولی ہے کہ اس میں ستر کم سے کم رہے گا اور واجب ادا ہو جائے گا۔ اعذار معتبرہ کا اعتبار ہوگا مگر عومہ کا نہیں۔

النَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ، وَذَلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ، فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْضِيًا إِلَى آدَاءِ الْجُمُعَةِ، وَالْوُضُوءَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مَفْتَاحًا لِلصَّلَاةِ، وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّى أَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلَى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ، وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ، وَلَوْ سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ فُحِمِلَ مُكْرَهَا إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا، وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُونُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ، وَكَذَلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَخَذَتْ قَبْلَ آدَاءِ الصَّلَاةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ ثَانِيًا، وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّئًا عِنْدَ خُوبِ الصَّلَاةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيدُ الْوُضُوءِ، وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا النَّوْعِ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ، فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجَنَايَةِ، وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ، وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقَى ذَلِكَ مَأْمُورًا بِهِ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجَنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ، وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمَفْضِيُّ إِلَى الْحِرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

”دوسری قسم وہ ہے جو دوسرے واسطے سے حسن ہو، یہ جیسے ”جمعہ“ کی طرف سعی کرنا، نماز کے لئے وضو، اس لئے تحقیق سعی اس واسطے سے حسن ہے کہ جمعہ کی ادائیگی تک پہنچانے والی ہے، وضو نماز کی چابی ہونے کے واسطے سے حسن ہے، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس واسطے کے ساقط ہونے سے ساقط ہوگی یہاں تک کہ سعی ان لوگوں پر واجب نہیں جن پر جمعہ واجب نہیں، اور اس شخص پر وضو واجب نہیں جس پر نماز واجب نہیں، سو اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر جمعہ قائم کرنے سے پہلے جبر اٹھا کر دوسری جگہ لے جایا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی، اور اگر جامع مسجد میں معتکف ہے تو اس سے سعی ساقط ہے، اسی طرح اگر وضو کیا پھر نماز اداء کرنے سے پہلے بے وضو ہوا تو اس پر وضو واجب ہوگا، اگر نماز کے وجوب کے وقت با وضو ہے تو اس پر نیا وضو واجب نہیں، حدود و قصاص اور جہاد اسی قسم کے قریب ہیں اس لئے کہ حد جنایت سے باز رکھنے کے واسطے سے حسن ہے، جہاد کفار کے شر کے دفعیہ اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے حسن ہے، اگر کوئی ایسی صورت فرض کر لیں جس میں یہ واسطہ نہ ہو تو وہ مامور بہ نہ رہے گا اسی لئے تو جنایت نہ ہو تو حد واجب نہیں، بڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہو تو جہاد واجب نہیں“

ترکیب و تحقیق: النوع الثانی مبتدا، ماموصولہ صلہ سے ملکر خبر، مبتدا، خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ ذلک مبتدا مثل مضاف الیہ سے ملکر خبر، الوضوء کا عطف السعی پر ہے، فاتعلیلیہ، ان مشبہ بالفعل، السعی اسم، حسن صفت مشبہ، با جارہ، واسطہ مضاف، کون مصدر از فعل ناقص اسم کی طرف مضاف، ضمیر مضاف الیہ اسم، مفضی اسم فاعل مثل مکر متعلق سے ملکر خبر، کون مصدر مضاف الیہ اسم

اور خبر سے ملکر مضاف الیہ، واسطہ مضاف الیہ سے ملکر محرور، جار مجرور ظرف لغو متعلق حسن کے، الوضوء کا عطف اسمی اسم پر ہے، حسن بواسطہ کا عطف پہلے حسن خبر پر ہے، اسمی اپنے معطوف الوضوء سے ملکر اسم، حسن اپنے معطوف سے ملکر خبر، مشبہ بالفعل اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ تعلیلیہ۔ حکم ہذا النوع مبتدا، اِنَّ یبْقٰی جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ لوشرطیہ، سعی الی الجمعہ جملہ فعلیہ معطوف علیہ، فاعاطفہ، حَمَل مکرہا۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، متبج فعل مضارع مثل یعد متعلق مقدم، فاعل مؤخر اور مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر جزا، شرط جزا الملکر جملہ شرطیہ۔ کذا کذا الحکم مبتدا، محذوف کی خبر ہے، لوشرطیہ، تو ضاً جملہ فعلیہ معطوف سے ملکر شرط، متبج متعلق مقدم اور فاعل مؤخر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، شرط جزا الملکر جملہ شرطیہ (پانچوں جگہ لو کی شرط مضارع نہ ہونے کی وجہ سے جزا پر جزم واجب نہیں) الجہاد کا عطف ان کے اسم الحد پر ہے حسن۔۔۔۔۔ کا عطف حسن۔۔۔۔۔ خبر پر ہے۔ فالتحیہ، ان مشبہ بالفعل، ضمیر اسم، لولا برائے انشاء ثانی بسبب وجود اول، الجناۃ مبتدا، لا متبج فعل، الحد فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ خبر۔ مبتدا خبر ملکر معطوف علیہ، لولا برائے انشاء ثانی بسبب وجود اول، الکفر موصوف، المفضی اسم فاعل متعلق سے ملکر صفت، موصوف صفت ملکر مبتدا، لا متبج متعلق مقدم اور فاعل مؤخر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ خبر، مبتدا، خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر مشبہ بالفعل کی خبر، ان اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے دوسری قسم ”حسن لغیرہ“ کی تعریف و مثال حکم اور تفریع و تطبیق ذکر کی ہے۔

حسنِ لغیرہ: اسی فیہِ حسنِ لاجلِ غیرہ حسنِ لغیرہ کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں اپنی ذات کی بجائے کسی دوسری وجہ اور واسطے سے خوبی اور عمدگی آئی ہو۔

مثالیں: مصنف نے اولاً اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ ۱۔ سعی الی الجمعة ۲۔ وضو للصلوة۔ یہ دونوں اپنی ذات میں حسن و عمدہ نہیں کہ چلنے اور پانی بہانے میں شرعاً کیا عمدگی ہے، ہاں جب وضاحت ہوئی کہ نماز جمعہ کی ادائیگی کے لئے سعی ہو رہی ہے، اہم الارکان نماز کی ادائیگی کے لئے طہارت حاصل کی جا رہی ہے، توسعی اور وضو میں ان کی وجہ سے حسن و عمدگی اور خوبی آئی اس لئے یہ حسن بغیرہ ہے۔

حکم: اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس واسطے کے ساقط ہونے کی صورت میں ان کی ذمہ داری ساقط ہوگی۔ مثلاً وہ شخص جس پر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی ساقط کیونکہ سعی الی الجمعہ تو نماز جمعہ کی ادائیگی کی وجہ سے ضروری اور مامور بہ تھی، جب جمعہ ہی ضروری نہیں تو سعی بھی ساقط، جیسے مستورات پر جمعہ ضروری نہیں، ایسی چھوٹی بستی جہاں جمعے کی شرائط نہ ہوں، مسافر وغیرہ اسی طرح جس پر نماز فرض نہیں تو وضو بھی ضروری نہیں، وہ مستورہ جو ایام میں ہو، حالت نفاس میں ہو، مصنف نے مزید سمجھاتے ہوئے کہا کہ اگر مقصود حاصل ہو تو پھر بھی مامور بہ ضروری نہیں، ایک شخص جامع مسجد میں اعتکاف کئے ہوئے ہے تو سعی واجب نہیں، نماز کا وقت شروع ہوا تو آدمی با وضو تھا تو بھی وضو واجب نہیں، مقصود جامع مسجد میں موجود ہونا اور با وضو ہونا پہلے سے موجود ہے تو مامور ساقط و مفقود ہے یہ جزئیہ بھی یاد رہے کہ مقصود کی ادائیگی تک اگر برابر ضرورت پیش آئے تو بھی مامور بہ

ضروری ہوگا مثلاً وضو کر لیا لیکن نماز پڑھنے سے پہلے حدث لاحق ہوئی تو دوبارہ وضو لازم ہوگا، ہمت و سعی کر کے جامع مسجد پہنچا تھا کہ کسی نے اٹھا کر پھر دور پہنچا دیا تو بھی دوبارہ سعی کرنا ضروری ہوگا۔

تفریع وتولیع: مصنف کہتے ہیں اسی حسن لغیرہ کے قریب ہیں حدود و قصاص اور جہاد۔ دلیل و تعلیل یہ ہے کہ خالی حد جاری کرنا، کوڑے مارنا، قصاص قتل کرنا، جہاد کرنا یعنی خردماغ نہ سدھرنے والے کافروں کا قلع قمع کرنا، خوبی اور حسن نہیں کہ یہ تو ایذا و قتل ہے، ہاں جنایات و جرائم پیشہ بننے یا رہنے سے باز رکھنے، اور اصلاح معاشرہ کے واسطے سے ان میں حسن و خوبی ہے، وہ اس طرح کہ جب ایک پر حد جاری ہوگی تو سب کانپ جائیں گے اور باز رہیں گے، چنانچہ راقم سے ایک معتمر نے اپنا قصہ خود بیان کیا کہ مدینہ منورہ میں حمام میں داخل ہوا تو ریا لوں سے بھرا ہوا / پرس ملا فوراً لاکر اپنے سے پہلے نہانے والے مصری کو تلاش کر کے پہنچایا کہ یہاں تو چور کا ہاتھ کاٹتے ہیں، کسی لاقانونیت والے علاقے میں ہوتا تو مالک سمیت بٹوا غائب ہوتا۔

اسی طرح جہاد کفار کی شرارت و فحوت کو ختم کرنے کے لئے اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ہے، کفار جہاد سے تمللاتے اور ہٹتے ہیں، حالانکہ انہیں کی وجہ سے تو یہ امر الہی سنت مصطفائی، طریقہ صدیقی، میرت فاروقی ہے، جس کا انکار زندگی ہے، فرعون کو سیدھا کرنے کے لئے ہی تو موسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے، اس لئے جہاد کفر کے فساد کی صفائی کے لئے ہے، یہی نکتہ ہے جہاں کفار کی رسائی نہیں وہ کہتے ہیں جہاد نہیں، ہم کہتے ہیں کفر، نفاق و فساد نہیں بہر حال یہ حسن لغیرہ کی اقسام ہیں جنہیں مصنف نے القریب من ہذا النوع سے بیان کیا۔

نکتہ: مصنف نے پہلی دو مثالوں میں تو صراحتہ کہا مثل السعی الی الجمعة والوضوء للصلوة اور آخر میں وکذلک الحدود والقصاص والجهاد کی بجائے والقریب من ہذا النوع الحدود کہا اس انداز بیان میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں پہلی یہ ہے کہ مامور بہ اور واسطے کو الگ ادا کرنا پڑے جیسے سعی اور وضو الگ عمل ہیں، پھر پہنچ کر نماز جمعہ اور طہارت حاصل کر کے نماز ادا کرنا جدا عمل ہیں، دوسرا پہلے کے لئے واسطہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ادا نہیں ہوتا۔ ۲۔ مامور بہ کے ادا کرنے کے ساتھ ہی ادا ہو جائے، مستقل جدا اقدام و عمل نہ کرنا پڑے جیسے حدود و قصاص کے نفاذ میں زجر اور جرائم سے باز رکھنا ساتھ ہی ہو جاتا ہے، اسی طرح جہاد کے ساتھ ہی اعلاء کلمۃ اللہ ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ جہاد الگ کریں اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے پھر اور عمل کریں، بلکہ مکہ فتح تو مکہ حق غالب اس نادر نکتہ اور دقیق فرق کے لئے مصنف نے اس طرز میں اشارہ کیا، اسی لئے راقم نے اس آخری عبارت کے عنوان میں تفریع کے ساتھ تولیع کا لفظ بڑھایا ہے۔

تمرینی سوالات: س: حسن لعینہ کی وجہ تسمیہ، مثالیں اور احکام کیا ہیں؟

س: حسن لغیرہ کی مثالیں اور ان میں حسن ہونے کی وجوہات کیا ہیں؟

س: والقریب من ہذا النوع سے آخر تک اعراب و شریح واضح کریں!

س: القریب پر اگر کوئی لفظی اشکال ہے تو مع جواب لکھیں!

۱۵۔ فِصْلٌ: پندرہویں فصل مامور بہ اداء وقضاء کے بیان میں ہے۔

الْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوْعَانِ، آدَاءٌ وَقَضَاءٌ، فَلَا دَاءَ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ، وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ، ثُمَّ الْأَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ، فَالْكَامِلُ مِثْلُ آدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوْ الطَّوَافِ مُتَوَضِّعًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا اقْتِضَاهُ الْعَقْدُ إِلَى الْمُشْتَرِي، وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنِ الْمَغْضُوبَةِ كَمَا غَضِبَهَا، وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنْ يَحْكُمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْضُوبُ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ هَبَّ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ، وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ، وَلَوْ غَضِبَ طَعَامًا فَأَطْعَمَهُ مَالِكُهُ وَهُوَ لَا يَذَرِي أَنَّهُ طَعَامُهُ أَوْ غَضِبَ ثَوْبًا فَأَلْبَسَهُ مَالِكُهُ وَهُوَ لَا يَذَرِي أَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ، وَالْمُشْتَرِي فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ أَعَارَ الْمَبِيعَ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ آجَرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ أَوْ هَبَّ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِهِ.

”امر کے ذریعے ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں، پہلی اداء دوسری قضاء، سودا نام ہے حقدار تک عین واجب کو سپرد کرنا، اور قضاء نام ہے حقدار تک واجب کی مثل سپرد کرنا، پھر اداء کی دو قسمیں ہیں پہلی اداء کامل، دوسری اداء قاصر، پھر کامل جیسے بروقت جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا، یا با وضو طواف کرنا، اور صحیح سالم مبیعہ سپرد کرنا مشتری کی طرف جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا، غاصب کا چھینی ہوئی چیز کے عین کو سپرد کرنا جیسے اسے غصب کیا، اس قسم کا حکم یہ ہے ذمہ داری سے نکلنا اسی کی سپردگی اور اس کی ادائیگی سے ہوگا، اسی حکم و اصول پر ہم نے کہا: جب غاصب نے مغضوبہ چیز مالک کو بیچ دی، یا گروی رکھی، یا اسے ہبہ کی اور اسے سپرد کردی تو سبکدوش ہوگا اور ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگا، یہ اس کے حق کی ادائیگی ہوگی اور بیع ہبہ وغیرہ جس کی تصریح کی وہ لغو و باطل ہوگی، اگر کھانے کی چیز غصب کی اور وہ اس کے مالک کو کھلا دی اور وہ مالک نہیں جانتا کہ یہ وہی طعام ہے، یا کپڑا غصب کیا اور اس کے مالک کو پہنا دیا حالانکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ اسی کا کپڑا ہے، یہ بھی اس کے حق کی ادائیگی ہوگی، اور مشتری نے بیع فاسد میں (قبضہ کی ہوئی) مبیعہ بائع کو عاریتہ دی، یا اس کے پاس اسے گروی رکھوایا، یا اسے اجرت پر دی، یا اسے بیچ دیا، یا اسے ہبہ کیا اور اسے سپرد کر دیا، یہ بھی اس کے حق کی ادائیگی ہوگی اور بیع، ہبہ اور اس جیسی جو تصریح کی لغو و بے سود ہوگی“

ترکیب و تحقیق: تفصیلیہ، اکمال مبتدا، مثل مضاف، اداء مصدر مضاف، الصلوۃ مضاف الیہ، فی وقتہا متعلق اول، بالجماعۃ متعلق ثانی، اوعاطف، الطواف ذوالحال، متوضیاً حال، ذوالحال حال ملکر معطوف، (یہاں الطواف بالوضو عبارت ترکیب و سیاق ہر اعتبار سے زیادہ موزوں ہے) الصلوۃ معطوف علیہ معطوف سے ملکر مضاف الیہ، اداء مصدر مضاف الیہ اور دونوں متعلقین سے ملکر معطوف علیہ، تسلیم المبیع..... اور تسلیم الغاصب..... دونوں مصدر اداء پر معطوف ہیں، پھر اداء دونوں معطوفات سے ملکر مضاف الیہ، مثل مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ پہلے تسلیم مصدر کی المبیع مفعول بہ کی طرف اصافہ ہے، المبیع سے پہلے البائع مصدر کا فاعل محذوف ہے، سلیم، المبیع مفعول سے حال ہے، کما اقتضاه جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر تسلیم مصدر کے متعلق، الغاصب دوسرے تسلیم مصدر کا مضاف الیہ فاعل ہے، العین المنصوبہ مرکب توصیفی تسلیم کا مفعول بہ ہے، کما غصبہا متعلق، اس طرح فاکمال مثل سے کما غصبہا تک سب ملکر مبتدا خبریہ ہے۔

توضیح: اس فصل میں مصنف نے مامور بہ کی اداء و قضاء کے اعتبار سے تقسیم و تفصیل ذکر کی ہے، عبارت کے اس پہلے حصے میں اداء و قضاء کی طرف تقسیم، دونوں کی تعریف، پھر اداء کی تقسیم، اداء کامل کا حکم اور اس پر تفریع ذکر کی ہیں۔ بالترتیب عنوان کے ساتھ ذکر کی جاتی ہیں۔

مامور بہ: بذریعہ امر جو چیز واجب ہو اسے مامور بہ کہتے ہیں، حکم دی ہوئی چیز۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

اداء کی تعریف و تقسیم: اَلْاَدَاءُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ غَيْرِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ اَدَاءُ نَامٍ هُوَ مَأْمُورٌ بِهِ اَوْ وَاجِبٌ كَ عَيْنِ كَوَاسِ كَ حَقِّكَ اَتَكْ يَهْنَأُ بِنَا، پھر اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اداء کامل ۲۔ اداء قاصر۔ اَلْاَدَاءُ السَّكَّامِلُ هُوَ تَسْلِيمُ غَيْرِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ مِنْ غَيْرِ نَقْصَانٍ فِي صِفَتِهِ اَدَاءُ كَامِلٌ تَوَيَّهَ كَ عَيْنِ وَاجِبٌ كَوَاسِ كَ كَمِی اور نقص کے بغیر اپنی صفات و لوازمات کے ساتھ صحیح سالم سپرد کرنا۔ جیسے بروقت باجماعت نماز ادا کرنا، خواتین کا اول وقت میں گھر میں نماز ادا کرنا، با وضو طواف کرنا، عقد پورا ہونے پر اس کے مقتضائے مطابق مبیعہ سپرد کرنا، مغصوبہ جیسے غصب کی اسی طرح صحیح سالم مالک کو دینا۔ دوسری قسم اداء قاصر ہے، اس کی تعریف و بحث عبارت کے اگلے حصے میں آ رہی ہے۔

اداء کامل کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی تعمیل و ادائیگی سے سبکدوشی ہوگی مکلف و مامور نے جب مامور بہ اور اصل کو ادا کر دیا تو ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو چکا۔

تفریع: مذکورہ اصول و حکم کے مطابق مصنف نے تین مسئلے ذکر کے بات کو سمجھا دیا ہے کہ مغصوبہ، مبیعہ جس انداز و طریقہ سے بھی مالک تک پہنچ گئی تو اداء ہو چکی۔ مثلاً مغصوب چیز مغصوب عنہ یعنی مالک کو پہنچ دی، رہن رکھو دیا، ہبہ کر دیا تو سپرد کرنے سے اداء ہو گئی، باقی بیع، رہن، ہبہ جو بھی کہا لغو، بس مالک کی چیز مالک تک پہنچ گئی۔ (مثل مشہور ہے ”لو ہا لو ہار کے گھر پہنچ گیا) اسی طرح اگر مالک کو استعمال کرادی کہ کھانے کی چیز غصب کی تھی اسے ہی کھلا دی حالانکہ مالک کو علم نہیں کہ یہ تو وہی مجھ سے چھینی ہوئی چیز ہے پھر بھی ادا ہو گئی، یہی حکم ہے کہ چھینا ہوا کپڑا مغصوب عنہ کو ہی پہنایا تو بھی ادا ہو چکا۔

بیع باطل و فاسد کا فرق و حکم: بیع باطل تو وہ ہوتی ہے جو سرے سے درست ہی نہ ہو دم مسفوح اور شراب کی خرید و فروخت بیع فاسد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اصل بیع اور عقد تو درست ہو لیکن کوئی ایسی شرط و قید لگا دی گئی ہو جو عقد کے منافی ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ میں تمہیں یہ کتاب بیچتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ ایک مہینہ میں پڑھوں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ فساد کو دور کرنے کے لئے مشتری پر لازم ہے مبیعہ واپس کر دے، پھر اگر چاہیں تو غلط شرط ہٹا کر صحیح عقد کریں۔ کما مر فی القدوری و تسہیل الضروری والمشتري فی البيع الفاسد..... کو اب سمجھئے کہ بیع فاسد ہونے کی وجہ سے مشتری پر لازم تھا مبیعہ بائع کو واپس کرنا، اس نے صراحتہ بجائے واپس کرنے کے دوسرا عنوان اختیار کیا کہ عاریتہ، یا رهن، اجارہ، یا ہبہ، یا بیع کے طور پر بائع کو پہنچا دیا تب بھی یہی کہیں گے کہ اس نے بیع فاسد والی مبیعہ واپس کر دی، بعد میں جو کچھ کہا وہ لغو و بیکار ہوا۔

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ: فَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِي صِفَتِهِ نَحْوُ الصَّلَوةِ بِدُونِ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ، أَوْ الطَّوَّافِ مُخْذِئًا، وَرَدَ الْبَيْعِ مَشْغُولًا بِالذَّيْنِ، أَوْ بِالْجِنَايَةِ، وَرَدَ الْمَغْضُوبِ مَبَاحِ الدَّمِ بِالْقَتْلِ، أَوْ مَشْغُولًا بِالذَّيْنِ أَوْ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَايِبِ وَأَدَاءُ الزُّيُوفِ مَكَانَ الْجِيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الدَّائِنُ ذَلِكَ، وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِنْ أَمَكَنَّ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يُنْجَبِرُ بِهِ وَإِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الْإِثْمِ.

”بہر حال اداء قاصر سو وہ عین واجب کو سپرد کرنا ہے اس کی صفت میں نقص و کمی کے ساتھ، جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، یا بے وضو طواف کرنا اور مبیعہ واپس کرنا اس حال میں کہ قرض یا جنایت سے مشغول ہو اور مغضوب کو ادا کرنا کہ اس کا قتل قصاص کی وجہ سے مباح ہو یا قرض و جنایت میں مشغول ہو اس سبب سے جو عاصب کے پاس پیش آیا ہو، اور کھرے پیسوں کی جگہ کھوٹے دیدینا جب کہ قرض خواہ اسے نہ جانتا ہو، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر کرمل (صوری، معنوی، شرعی) سے نقصان پورا کرنا ممکن ہو تو اسے پورا کیا جائیگا ورنہ کمی کا حکم ساقط ہوگا مگر گناہ کے درجن“

ترکیب و تحقیق: انا تفصیلیہ، الاداء القاصر مرکب تو صیغی مبتدا قائم مقام شرط، فاجزائیہ، ہو مبتداء، تسلیم مصدر مضاف الیہ، مفعول فیہ، متعلق سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جزاء، جملہ شرطیہ۔ نحو سے دوسرا طویل و تفصیلی جملہ ہے، تمثیلی معطوفات میں یہ فرق ملحوظ رہے کہ ”او“ کے ذریعے معطوف علیہ و معطوف جدا ہیں اور ”واو“ کے ذریعے جدا ہیں، دونوں کے معطوفات کو غلط ملط نہ کریں۔ اداء الزیوف مکان الجیاد نحو مضاف سے ملکر جملہ جزاء مقدم، اذا شرطیہ، جملہ فعلیہ۔ تجد یہ شرط، شرط اپنی جزاء مقدم سے ملکر جملہ شرطیہ۔ والایسقط ای ان لم یکن جبر النقصان بالثلث یسقط حکم النقصان الا فی الاثم۔ یہ شرط محذوف اور جزاء موجود ہے **توضیح:** اس عبارت میں مصنف نے اداء قاصر کی تعریف، مثالیں اور حکم بیان کیا ہے۔

تعریف: ”الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ مَعَ النُّقْصَانِ فِي صِفَتِهِ“ اداء قاصروہ مستحق تک عین واجب کو صفت میں کچھ نقص و کمی کے ساتھ سپرد کرنا، یہ اداء کامل کی تعریف میں ذرا تغیر کے ساتھ ہے۔ وہاں تھا کہ

وصف میں کمی نہ ہو، یہاں ہے کچھ نہ کچھ نقص وصف میں واقع ہو جائے، نقصان فی الوصف کو مصنف نے متعدد مثالوں میں

خوب سمجھایا ہے۔ **اداء قاصر کی مثالیں:** عبادات و معاملات دونوں سے مثالیں مذکور ہیں ۱۔ تعدیل ارکان کے بغیر نماز ادا کرنا ۲۔ یا بے وضو طواف کرنا یہ عبادات سے ادا قاصر کی مثالیں ہیں۔ ۳۔ مبیعہ مقروض واپس کرنا، مثلاً غلام یا باندی خریدی، بیع مکمل ہوئی، مبیعہ پر قبضہ کر لیا اور اسے اپنے پاس لے آیا، اس نئے مالک کے پاس غلام مقروض ہو گیا، کسی کا مال ضائع کر دیا پھر اس کا ضمان دتا وہ اس پر لازم ہوا یا غلام نے کسی پر جنایت کی، زخمی کر دیا، دانت توڑ دیا۔ ادھر معلوم ہوا بیع فاسد تھی، اب بائع کو واپس کیا تو یہ ”رَدُّ الْمَبِيعِ مَشْغُولٌ بِالْإِدْنِ أَوْ بِالْجَنَایَةِ“ ہوا۔

یاد رہے کہ رد المبیع کا معنی مبیعہ واپس کرنا ہے، مشتری کے سپرد کرنا نہیں کما فہم وہم البعض۔

۴۔ غاصب نے ایک غلام چھینا پھر غاصب کے پاس اس مقصوب غلام نے کسی کو قتل کر دیا، یا کسی پر جنایت کی، یا کسی کا نقصان کر کے مقروض ہوا (یہ سب گل کھلائے) پھر غاصب نے مالک کو واپس کر دیا، یہ مباح الدم واپس ہوا کہ قصاصاً اس کا قتل کرنا درست ہے۔

۵۔ ایک مقروض پر کھرے درہم یا دینار قرض تھے اس نے دائن (قرض خواہ) کو کھوٹے تمھادیے، یہ بھی اداء قاصر ہے یہ تین اداء قاصر کی معاملات سے مثالیں ہیں، آگے حکم کے بعد تفریعات میں ان پر بحث آ رہی ہے اذالم یعلم الدائن ذلک یہ قید و شرط اس بات کی وضاحت کے لئے ہے کہ کھرے درہم یا دنانیر کی جگہ کھوٹے دینا اداء قاصر ہے۔ جس کا تذکرہ باختلاف اقوال آگے ذکر ہوتا ہے۔ یہ تذکرہ اس صورت میں ضرور ہوگا جب دائن و قرض لینے والے کو صفت زیادت کا علم نہ ہو۔ جب اسے پتہ چلے گا تو چلائے گا کہ میرے تو کھرے پیسے تھے یہ کیا دے گیا؟ تو اس کا تذکرہ کرنا پڑے گا، ہاں جب لیتے وقت اسے معلوم ہے کہ میرے کھرے تھے یہ کھوٹے دے رہا ہے، لیکن اغماز چشم پوشی کر رہا ہے، تو پھر اس کے تذکرہ کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اس نے ابتدا ہی سے اسی اداء قاصر پر رضا کا اظہار کر دیا۔ مذکورہ جملہ بڑھانے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ دائن کو معلوم نہیں تو اداء قاصر ہے، معلوم ہے تو اداء کامل ہے نہیں، بلکہ جب زیوف و کھوٹے اداء کئے تو بہر دو صورت اداء قاصر ہے، فرق اتنا ہے کہ کھوٹ معلوم ہونے کی صورت میں چشم پوشی کی وجہ سے دوبارہ تذکرہ کی ضرورت نہیں، اور جب معلوم نہ ہوئے تو کھوٹ کی صورت میں پھر بحث ہوگی جو آگے مذکور ہے۔

حکم: اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ جو نقص و کمی پیدا ہوئی اور پیش آئی اس کی حلافی کی کوشش کی جائے، اگر مثل سے اس کی حلافی ممکن ہو تو پوری کی جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط، ہاں اداء میں کمی کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ مثل سے حلافی ممکن ہوئی تو پوری کریں گے ورنہ نہیں، گناہ گار ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ إِذَا لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ، وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَضَاهَا فِي غَيْرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

لَا يُكْبَرُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا، وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوتِ وَالشَّهَادَةِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ أَنَّهُ تَجَبَّرَ بِالسَّهْوِ، وَلَوْ طَافَ طَوَافُ الْفَرَضِ مُحْدَثًا تَجَبَّرَ ذَلِكَ بِالذَّمِّ وَهُوَ مِثْلُ لَهُ شَرْعًا.

”اسی حکم پر تفریع ہے کہ جب نمازی نے نماز کے باب میں تعدیل ارکان چھوڑ دی تو اس کی تلافی و تدارک مثل سے نہیں ہو سکتا کیونکہ بندے کے پاس اس کی مثل نہیں تو ساقط، اور اگر ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی پھر اسے ایام تشریق کے علاوہ دنوں میں قضا کیا تو تکبیرات تشریق نہ کہے، اس لئے کہ ایام تشریق کے علاوہ بلند آواز سے تکبیر کہنا اس کے لئے درست نہیں، ہم نے کہا فاتحہ، دعاء قنوت، التحیات (آخری قعدہ میں) عیدین کی تکبیریں چھوڑنے میں یہ ہے کہ سجدہ سہو سے ان کی تلافی ہوگی، اگر فرض طواف بے وضو کیا اس کی تلافی دم سے ہوگی، یہ اس کی مثل شرعی ہے۔“

ترکیب و تحقیق: علیٰ ہذا قلنا محذوف کے متعلق ہے، اذا ترک سے جملہ شرطیہ مقولہ ہے، اذا تعلیلیہ ہے، لا مثل مستقل جملہ ہے، اذا کا مضاف الیہ ہو کر لا یمکن کی تعلیل و مفعول فیہ ہے، لہ متعلق مقدم ہے، التکبیر مصدر دونوں متعلقین سے ملکر لیس کا اسم ہے، شرعاً لیس کی خبر ہے، لیس اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں حکم پر تفریع میں عبادات والی دونوں مثالوں کی تلافی کا ذکر ہے۔ نماز میں نقص کی ایک قسم تو وہ ہے جس کی مثل نہیں جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، مثل نہ ہونے کی وجہ سے گناہ گار تو ہوگا لیکن اس کی تلافی ممکن نہیں۔ اسی طرح نوذی الحجہ کی فجر سے تیرہ کی عصر تک تکبیرات تشریق کہنا واجب ہے، اگر ان دونوں کی یا ان میں سے کسی دن کی نماز نہیں پڑھی اور اسے تیرہ کی عصر کے بعد کسی وقت قضا کیا تو تکبیریں نہ کہیں گے اس لئے کہ وقت گزرنے کے بعد تکبیرات نہیں، یہ بھی ترک واجب تھا لیکن تلافی ممکن نہیں۔ ہاں اگر ادا میں ایسا نقص واقع ہوا جس کی شرعاً مثل قرار دی گئی ہے تو اس سے اس کی تلافی کی جائیگی۔ جیسے سورۃ فاتحہ کا چھوڑنا، یا سورۃ نہ ملنا یا دعاء قنوت وتر میں بھول جانا، عیدین کی زوائد تکبیریں رو جانا، ان کی تلافی سجدہ سہو سے ہوگی، دوسری مثال بے وضو فرض طواف کرنا ہے اس کی تلافی بھی مثل شرعی سے ممکن ہے اس لئے دم سے اس کی تلافی ہوگی، یعنی بے وضو فرض طواف کر لیا تو دم واجب ہوگا یہ مثل شرعی ہے۔

فائدہ: تعدیل ارکان کے ترک میں مصنفؒ نے طرفین کا قول اختیار کیا ہے اور یہی مفتی بہ ہے، ان کے نزدیک ترک تعدیل کی صورت میں نماز میں نقص اور نمازی گناہ گار ہوگا لیکن سجدہ سہو اور اعادہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تعدیل ارکان کے ترک سے نماز نہ ہوگی، اعادہ ضروری ہے، پھر یہ سوال بھی ہے کہ چلتے بقول طرفین تعدیل ارکان فرض نہیں واجب تو ہے نا، پھر یہ بھی کہ ترک واجب پر سجدہ سہو ہوتا ہے، تعدیل ارکان کے ترک پر سجدہ سہو کیوں نہیں۔ یہی جواب فصل ۲ میں ہم نے پڑھا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ أَدَّى زَيْفًا مَكَانَ جَيْدٍ، فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْءَ لَهُ عَلَى الْمَذْيُونِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتَّى يُمَكِّنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ، لَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مَبَاحَ الدِّمِّ بِجَنَايَةِ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ الْمُشْتَرَى قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِيَ الْغَاصِبُ بِإِعْتِبَارِ أَصْلِ الْإِدَاءِ، وَإِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجَنَايَةِ اسْتَنَدَ الْهَلَاكِ إِلَى أَوَّلِ سَبَبِهِ فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ الْإِدَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْمَغْضُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلِ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ.

”اسی بناء پر ہم نے کہا: اگر کھرے پیسوں کی جگہ کھوٹے ادا کر دیے پھر وہ کھوٹے لینے کے بعد قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو مقروض پر کچھ واجب نہیں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اس لئے کہ تنہا صفت جودت کی مثل نہیں یہاں تک کہ اس کی تلافی مثل سے ممکن ہو، اور اگر غاصب کے پاس یا عقد بیع کے بعد بائع کے پاس پیش آمدہ جنایت سے مباح الدم غلام سپرد کیا، پھر اگر مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہوا سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری کو دشمن لازم ہوں گے، اور اصل اداء کی وجہ سے غاصب بری ہو گیا، اور اگر اسی جنایت کی وجہ سے غلام مارا گیا تو ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب ہوگی، سو وہ ایسا ہو گیا گویا ادا پائی ہی نہیں گئی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور مغضوبہ باندی جب حالت حمل میں واپس کی گئی غاصب کے پاس فعل بد کی وجہ سے پھر وہ ولادت کی وجہ سے مرگئی مالک کے پاس تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا“

ترکیب و تحقیق: یہاں بھی علی ہذا کے لئے متعلق قلنا محذوف ہے، جملہ شرطیہ اس کا مقولہ، لوشرطیہ، اذی فعل ماضی، فاعل ہو ضمیر اور مفعول بہ سے ملکر معطوف علیہ، فاعاطفہ ملک فاعل ضمیر اور مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ معطوف، دونوں معطوف ملکر شرط، لاشئ..... جملہ اسمیہ جزا۔ المغضوبہ مبتداء، جملہ شرطیہ اس کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: تفریعات کا ذکر چل رہا ہے، اداء قاصر کے حکم کے مطابق مثل سے تلافی ممکن ہوئی تو فیہا ورنہ نقصان ساقط، معاملات میں سے صورت مسئلہ یہ بیان کیا کہ قرض خواہ کے کھرے دراہم و دنانیر تھے، مقروض نے ان کی جگہ کھوٹے ادا کر دیئے، (دائن کو لیتے وقت کھوٹے کا سم تھا اس نے چشم پوش کی تو بات ختم ہو چکی) پھر لینے کے بعد یہ مقبوضہ کھوٹے پیسے اس کے پاس ضائع ہوئے، پھر معلوم ہوا اس نے تو کھوٹے دیئے تھے، اگر موجود ہوتے تو کھوٹے واپس کر کے کھرے وصول کر لیتا معاملہ صاف، اب تو وہ کھوٹے تلف ہو چکے اس کے حل کی ایک صورت یہ ہے کہ کہیں سے اتنی مقدار کھوٹے پیسے مہیا کر کے اسے واپس کرے، پھر اپنے کھرے وصول کر لے یہی قول استحسانا امام ابو یوسفؒ کا ہے، ایک حل وہ ہے جو بقول امام ابو حنیفہؒ، صاحب کتاب نے ذکر کیا ہے کہ جودت و زیافت اور کھر اپن یا کھوٹا پن یہ صفت ہیں اور تنہا صفت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لئے مدیون پر مزید کوئی ادائیگی لازم نہیں بس جو ہوا سو ہو چکا، وجہ اس کی یہ ہے کہ جودت و زیافت کی کوئی مثل نہیں جس سے نقصان پورا کیا جائے۔

وصف کی قیمت نہ ہونے کی دلیل: دراصل بات یہ ہے کہ وصف ایک عرض ہے جو اپنی ذات میں تھا قائم نہیں ہوتی اور نہ موجود ہو سکتی ہے، بلکہ عین نقد کے ساتھ متصل اور معرض ہوتی ہے، جب تھا وصف موجود قائم نہیں تو اس کی قیمت بھی نہیں، جب قیمت نہیں تو مثل نہیں جس سے تلافی ہو، یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وصف کی مثل صوری نہیں، کیونکہ تھا قائم نہیں ہو سکتی مثل معنوی بھی نہیں کہ نقد و اسماں ربوہ میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی۔ جب مثل صوری و معنوی دونوں نہیں تو اس کی تلافی بھی ممکن نہیں آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے ”جیدھا وردیہا سواء“

نقد و عرض میں فرق: تقریر بالا سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وصف کی کسی چیز میں بھی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ نقد و عرض میں فرق ہے پہلا فرق یہ ہے کہ نقد و سونا چاندی، درہم دینار نوٹ میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ سو روپے کا نوٹ نیا ہوا بوسیدہ، میلا کچھلا دونوں کی مالیت برابر و مساوی ہے، نوٹ یا اسکے کے نئے پرانے ہونے کی وجہ سے مالیت میں فرق نہیں آتا۔ عرض و سامان میں وصف کی قیمت ہوتی ہے مثلاً نئے پرانے کپڑے کی قیمت میں فرق ہوتا ہے، چنانچہ کاروبار میں نئی پرانی اشیاء کی قیمتوں میں نمایاں فرق ہوتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ نقد و متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے مثلاً ایک دوکاندار سے دس روپے کا نوٹ دکھا کر قلم خریدا، پھر وہ نوٹ جو دکھایا تھا جیب میں ڈال کر دوسرا دس کا نوٹ نکال کر دیدیا تو یہ درست ہے، دوکاندار یا کوئی بھی اعتراض نہیں کر سکتا کہ جو نوٹ دکھایا تھا وہی دو کیونکہ نقدی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی۔ عرض متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں بلکہ بلا تعین مجہول بیع کی صورت میں بیع کا حکم بدل جاتا ہے، مثلاً دوکاندار نے ایک قلم دکھایا خریدار نے اسے پسند کر لیا، پھر قیمت طے ہونے کے بعد دوکاندار قلم تبدیل نہیں کر سکتا کہ اس کی جگہ دوسرا دیدے۔

تیسرا فرق یہ ہے نقدی کا بلا واسطہ اپنا کوئی ذاتی فائدہ نہیں، یہ صرف زر مبادلہ اور واسطہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے، اسے سامان یا خدمت حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً سبق لکھنے کے لئے بذات خود نوٹ کام نہیں دے سکتا کہ جیب سے نوٹ نکال کر سبق لکھ لیں، نوٹ بھوک میں بھی کام نہی دے سکتا کہ بھوک کی وجہ سے نوٹ ہی کھالیں، اسی طرح لباس، خورد و نوش، سواری کہ ایک کروڑ نوٹوں کی گاڑی پر سوار ہو کر یا اڑ کر سفر کریں نہیں! نقدی بلا واسطہ خادم ہے نوٹ سے قلم، روٹی، مشروب، سوٹ، گاڑی خرید کر فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، جبکہ سامان بلا واسطہ مفید و خادم ہے، قلم سے سبق لکھے، کپڑا زیب تن کیجئے، گاڑی پر سوار ہو کر سفر کیجئے، نقد و عرض کے مابین یہ فرق یاد رکھئے!

فائدہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بلکہ یوں کہیں احناف کے نزدیک دراہم و دنانیر اور نقدی نوٹ عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے، امام شافعیؒ کے نزدیک متعین ہو جاتے ہیں ہاں ودیعت، وکالت اور غصب میں بالاتفاق متعین ہوتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: غلام غاصب کے پاس جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا یا بائع سے مشتری نے غلام خریدا، عقد ہو گیا، لیکن بائع کے سپرد کرنے سے پہلے یہ غلام کسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا، اب جب غاصب نے مالک کو سپرد کیا یا بائع نے سپرد

کیا تو سپردگی کے وقت یہ غلام مباح الدم ہو چکا ہے۔ منصوب منہ مالک یا مشتری نے قبضہ کر لیا، اسی دوران مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا، تو اداء نافذ غاصب بری اور بائع کے لئے مشتری پر ثمن لازم کہ غلام سپرد ہو چکا، ہلاکت مالک یا مشتری کے پاس ہوئی جس میں غاصب یا بائع کا قصور نہیں۔

وان قتل بثلک سے یہ صورت بیان کی کہ مباح الدم غلام سپرد ہوا لیکن مالک یا مشتری کے پاس اس جنایت کی وجہ سے قصاص قتل کیا گیا جو غاصب یا بائع کے پاس پیش آئی تھی تو اب یہ قتل و ہلاکت اس سابقہ جنایت و سبب کی طرف منسوب ہوگی گویا کہ ادا نیگی ہوئی ہی نہیں کیونکہ مباح الدم سپرد کرنا نہ دینے کے مثل ہے، اب غاصب پر لازم ہو گیا کہ منصوب غلام کی قیمت اس کے مالک منصوب منہ کو دے اور بائع پر لازم ہے کہ (اگر ثمن لے چکا ہے تو) ثمن مشتری کو واپس دے کہ اسے غلام صحیح سالم کی بجائے مباح الدم مقبضے مارا تھا جس کی ادا نیگی معتبر نہیں! جبکہ پہلی صورت میں غلام کی ہلاکت بسبب آخر کی وجہ سے یہ دونوں بچ گئے تھے۔

تیسرا مسئلہ: منصوبہ باندی غاصب کے پاس تھی اسی دوران غاصب یا دیگر کسی کے فعل بد سے وہ حاملہ ہوئی، پھر اسی حالت میں مالک کو واپس کر دی گئی (اپنے تئیں غاصب خوش ہو گیا کہ واپس کر کے جان چھوٹ گئی) پھر مالک کے پاس ولادت کی وجہ سے یہ باندی ہلاک ہو گئی تو غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا اس لئے کہ سبب ہلاکت ولادت غاصب کے پاس پیش آیا تھا (ہاں اگر کسی دوسرے سبب سے ہلاکت ہوتی تو پھر غاصب بری ہوتا)

فلیعلم ان مسائل مذهبنا علی ثلاث طبقات، الاولى: مسائل الاصول وہی مسائل ظاہر

الروایۃ، الثانية: ہی مسائل غیر ظاہر الروایۃ، الثالثة: الفتاوی وتسمی الواقعات والنوازل، والخلاصة مسائل الاصول ثم النواذر ثم الفتاوی (ادب المفتی)

مسائل الاصول وظاہر الروایۃ کا مطلب و مصداق وہ مسائل ہیں جو اصول ستہ میں مذکور ہیں، اصول ستہ مثل صحاح ستہ امام محمد کی تصنیفات ہیں ”المبسوط، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر، السیر الکبیر، الزیادات“ غیر ظاہر الروایۃ اور نواذر کا مصداق وہ مسائل ہیں جو اصول ستہ کے علاوہ میں مذکور ہیں، فتاوی و نوازل سے مراد وہ مسائل جنہیں متاخرین نے استنباط کیا اور التفصیل فی المسطولات۔

تفریع: احناف و شوافع کا جدا جدا اصول یہ بیان ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک عین منصوبہ میں جتنا بھی تغیر و تبدل ہو جائے پھر بھی وہی مالک کو واپس کرنا ضروری ہے جو نقص و کمی واقع ہوئی اس کی قیمت دی دیں گے (۲) احناف کے نزدیک تبدیلی اور تغیر کی کیفیت و نوعیت کے مطابق حکم لاگو ہوا، پہلا یہ کہ اگر تغیر فاحش ہو گیا جس کی تفصیل گزر چکی ہے تو قیمت دینا واجب اگر بلکی پھلکی تبدیلی واقع ہوئی تو عین منصوبہ تغیر قلیل و سیر واپس کرنا واجب ہے۔

پہلی پانچ مثالیں تغیر فاحش اور وجوب قیمت کی ہیں، دوسری پانچ تغیر سیر اور وجوب عین کی ہیں، اسی پر تفریع کرتے ہوئے کہا کہ تمام قابل ضمانت چیزوں کا حکم اسی سے مفرع ہوتا ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر لی پھر وہ غلام بھی آ گیا تو امام شافعی کہتے ہیں یہ غلام مالک کے ملک و سپرد ہوگا اور جو قیمت اس نے وصول کی تھی غاصب کو واپس کر دیگا، ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے اور وصول کرنے سے غلام سے مالک کی ملکیت ختم کیونکہ وہ اس کی قیمت کا مالک بن چکا ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل واصل دونوں کا مالک رہے، پھر یہ بھی کہ قیمت ادا کر کے غاصب نے قضا کر دی پھر قضاء کے بعد دوبارہ ادا نہیں ہوتی، اس لئے غلام بھٹل گیا لیکن غاصب کی ملک ہوگا واپس کرنا واجب و ضروری نہیں۔

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ. وَلَوْ أَرَادَ الْمُودِعُ وَالْوَكِيلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمَسِكَ الْعَيْنَ وَيُدْفَعُ مَا يُمَالِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالْتَرَكِ فِيهِ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْضُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغْيِيرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْإِرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ. وَعَلَى هَذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنَى عَلَيْهَا دَارًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا أَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا أَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذَلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ. وَقُلْنَا جَمِيعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيَمَةِ. وَلَوْ غَصَبَ فِصَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ تَبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَابِيرَ أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ. وَكَذَلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ أَوْ غَزَلَ فَنَسَجَهُ لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ. وَيَتَفَرَّقُ مِنْ هَذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُونَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنَ قِيَمَةِ الْعَبْدِ.

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنَى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيرَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيرَ حِنْطَةٍ وَيَكُونُ الْمُودِعُ مِثْلًا لِلأَوَّلِ صُورَةً وَمَعْنَى وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ، وَأَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَالِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيُمَالِلُ مَعْنَى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيَمَتَهَا وَالْقِيَمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ. وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَصَبَ مِثْلًا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ ذَلِكَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيَمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ فَأَمَّا قَبْلَ الْخُصُومَةِ فَلَا لَتَصَوَّرَ حُصُولَ الْمِثْلِ

مِنْ كُلِّ وَجْهِ. فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى لَا يُمَكِّنُ إِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ. وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَصْمَنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَدِّرٌ وَإِيْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاطِلُ الْمَنَفْعَةَ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَضِبَ عَبْدًا فَاسْتَحْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْضُوبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهُ إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ.

”بہر حال قضاء سود و قسم پر ہے۔ ۱۔ قضاء کامل۔ ۲۔ قضا قاصر، پھر قضاء کامل اس کی مثل صوری یا معنوی سپرد کرنا ہے، جیسے کسی نے ایک بوری گیہوں غصب کیا پھر اسے ہلاک کر دیا تو ایک بوری گندم کا ضامن ہوگا، اداء کی ہوئی بوری پہلی مغضوبہ قفیز کی مثل صوری و معنوی ہوگی، اسی طرح حکم ہے تمام مثلی چیزوں میں بہر حال قضاء قاصر سود ہے جو صورت میں ہم مثل نہ ہو اور معنوی طور پر مماثل ہو جیسے کسی نے بکری چھینی پھر وہ ہلاک ہوئی تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور قیمت بکری کی مثل معنوی ہے مثل صوری نہیں، اور قضاء میں بھی اصلی قضا کامل ہے اسی پر تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا جب کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ اس غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوئی اور لوگوں کے ہاتھوں (بازار) میں وہ چیز ختم ہوگئی تو جھگڑے کے دن کی قیمت لازم ہوگی اس لئے کہ مثل کامل (صوری و معنوی) کی سپردگی سے بجز خصومت کے وقت ظاہر ہوا، بہر حال تنازعہ سے پہلے تو مثل کا تصور ہی نہیں تھا کسی اعتبار سے بھی، ہاں وہ چیزیں جن کی مثل صوری و معنوی کوئی نہیں تو ان میں قضا واجب کرنا ممکن نہیں، اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا منافع کے ضیاع کی صورت میں ضمان نہیں کیونکہ مثل سے ضمان و تاوان واجب کرنا ممکن نہیں اسی طرح عین واجب کرنا بھی اہلاک و اتلاف کی وجہ سے معذور ہے اس لئے کہ عین منفعت کے مماثل نہیں صوری طور پر نا معنوی طور پر جیسا کہ کسی نے غلام غصب کیا پھر ایک ماہ تک اس سے خدمت لی، یا گھر چھین کر قبضہ کر کے اس میں ایک ماہ رہا پھر مغضوب (غلام، گھر) مالک کو واپس کر دیا تو منافع کا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے حکمی طور پر گناہ باقی رہے گا اور اس کی سزا آخرت کی طرف منتقل ہوگی۔“

ترکیب و تحقیق: من حیث الصورة جار مجرور ملکر، من حیث المعنی پر معطوف ہے، لا عاطفہ ہے، نفی جنس یا مشابہہ بلیس کا نہیں۔ لا تقسمن فعل مجہول، ہی ضمیر راجع بسوئے المنافع نائب فاعل، بالا اختلاف متعلق اول، لام تعلیلیہ جارہ، اَنَّ مشبہ بالفعل، ایجاب مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر معطوف علیہ، معذور خبر، واو عاطفہ، ایجابہ مرکب اضافی متعلق اول بالعين، اور متعلق ثانی کذلک سے ملکر معطوف، ایجاب الضمان معطوف علیہ معطوف سے ملکر اَنَّ کا اسم، اَنَّ اسم و خبر سے ملکر جملہ تاویل مفرد ہو کر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق ثانی، لا تقسمن اپنے نائب اور متعلقین سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، اَنَّ مشبہ بالفعل کی خبر، جملہ اسمیہ مقولہ۔ لَآنَ العین لا تماثل المنفعة..... معذور یا اجابہ کے متعلق ہے۔ خلافاً مثل ایضا خالف فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں قضاء کی تقسیم، اصول اور اس پر دو تفریعات کا ذکر ہے اور اداء کی طرح قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں
۱۔ قضاء کامل ۲۔ قضاء قاصر۔

قضاء کی تعریف: الْقَضَاءُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ ”قضاء نام ہے واجب کے مثل کو سپرد کرنا اس کے حقدار تک“ اصل عین سپرد کرنے سے جب عاجز ہوں تو پھر قضا کا حکم ہے قضا کا مطلب ہے اس کی مثل سپرد کرنا۔
قضاء کامل کی تعریف مثال: هُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنَى ”قضاء کامل وہ سپرد کرنا ہے واجب کے مثل صوری و معنوی کو مطلب یہ ہے کہ صورت و معنی اور مماثلت و قیمت ہر دو اعتبار سے مثل ہو جیسے ایک قفیز گیہوں غصب کیا پھر اسے ہلاک کر دیا تو اس کی جگہ دوسرا ایک قفیز ضمان میں دینا لازم ہوگا، یہ عین اول تو بن نہیں سکتا کیونکہ وہ تو ہلاک ہو چکا، ہاں اس قفیز مقصوب کی مثل ہے صورت و معنی دونوں اعتبار سے۔ اسی طرح دیگر مثلی چیزوں میں حکم ہوگا جیسے چاول، بٹو، پھل، اخروٹ، وغیرہ۔

قضاء قاصر کی تعریف و مثال: هُوَ مَا لَا يُمَانِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيُمَانِلُ مَعْنَى ”قضاء ناقص وہ ہے جو واجب کی مثل صوری نہ ہو اور مثل معنوی ہو“ اسی میں مماثلت ایک جہت اور معنوی حیثیت سے ہے، جیسے کسی نے بکری چھین لی پھر وہ ہلاک ہو گئی تو ضمان و تاوان میں قیمت دینی ہوگی، ظاہر ہے قیمت و نقدی بکری کی مثل معنوی ہے، مثل صوری نہیں۔
اصول: جیسا کہ ہم نے اداء کی بحث میں پڑھا کہ ادائیگی میں اصل ”اداء کامل“ ہی ہے اسی طرح یہاں بھی مصنف فرماتے ہیں ”الاصل في القضاء الكامل“ قضا میں بھی اصل ”قضاء کامل“ ہے اگر کوئی چیز غصب کی یا ضائع کر دی تو اصل یہی ہے کہ اس کی ایسی مثل دی جائے جو صورت و معنی دونوں میں مثل ہو۔

پہلی تفریع: مصنف نے بقول امام ابو حنیفہ تفریع پیش کی ہے ایک شخص نے کوئی مثلی چیز (گندم، چاول، اخروٹ) غصب کی پھر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوئی اب ہلاک شدہ مقصوبہ کی مثل صوری و معنوی سے قضا لازم ہے، پھر وہ گیہوں بازار میں ختم ہو گئی تو اب مثل معنوی قیمت دینا لازم ہوگا، مقصوبہ چیز ہلاک، اس کی مثل نایاب، قیمت سے ضمان واجب، اب سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی، اشیاء و اجناس کی قیمتیں تو آئے دن اوپر نیچے ہوتی رہتی ہیں؟ اس کے حل کے لئے ہم سابقہ اصول کے مطابق کہتے ہیں کہ غصب و ہلاکت کے وقت سے تو مثل صوری و معنوی یعنی قضاء کامل لازم تھی، اب خصومت کے دن معلوم ہوا کہ وہ تو بازار میں ختم ہو چکی ہے، پھر یہ طے ہوا کہ قیمت یعنی مثل معنوی ادا کریں کیونکہ مثل صوری و معنوی کی سپردگی سے عجز آج ظاہر ہوا، خصومت و تنازعہ سے پہلے قیمت واجب نہ تھی مثل صوری و معنوی کے امکان کی وجہ سے۔

دوسری تفریع: یہ بحث تو ان اجناس و اشیاء کی تھی جن کی مثل کامل یا مثل قاصر موجود ممکن ہو، اگر دونوں میں سے کوئی مثل نہ ملتی ہو تو پھر مثل واجب نہیں۔ جیسا کہ منافع مثلاً کسی نے غلام چھین کر ایک ماہ اس سے خدمت لی، یا گھر پر قابض ہو کر ایک ماہ رہائش کر لی، یا گاڑی غصب کر کے اس پر ایک ماہ سواری کی، یا کتاب چھین کر ایک ماہ سبق پڑھتا رہا پھر اصل اشیاء واپس کر

دیں تو خدمت، رہائش، سکونت، سواری، سبق پڑھنا منافع ہیں، عرض وغیرہ متقوم ہونے کی وجہ سے ان کی مثل نہیں، جب مثل دشوار و معجز رہے تو اس کا واجب کرنا بھی معجز را اور دشوار تر ہے پس اس کی زیادتی کا گناہ سر پر رہا جس کا حساب اگر معافی تلافی نہ کر لی تو آخرت میں ہوگا۔ خلافاً للشافعی منافع کی ضمان کے عدم ایجاب میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ منافع پر بھی ضمان واجب ہوگی، بھلے مثل کامل و قاصر میں سے کوئی نہیں لیکن عقد اجارہ پر قیاس کر کے ضمان واجب کریں گے غلام، مکان، گاڑی وغیرہ کا کرایہ لازم کریں گے اس طرح کہ جتنا کرایہ علاقہ و بازار میں ان چیزوں کا اتنے وقت میں معقود ہے وہ واجب الادا ہوگا۔

دلیل شافعی کا جواب: امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ”عقد اجارہ“ میں باہمی رضامندی سے منافع خلاف قیاس متقوم ہیں، یہ مسلم اصول ہے کہ خلاف قیاس ثابت شدہ چیز اپنے مورد پر بند ہوتی ہے، اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کر سکتے، لہذا عقد اجارہ پر ضمان کو قیاس کرنا درست نہیں۔

وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوُطْيِ حَتَّى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةً إِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُمَازِلُهُ صُورَةً وَمَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا قُلْنَا أَنَّ الْفِذْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصَّوْمِ وَالِدِيَّةُ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا.

”اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا طلاق پر باطل گواہی کی وجہ سے منافع بضع کے ضیاع کی ضمان نہ ہوگی، اور نہ دوسرے کی بیوی کے قتل سے، اور نہ وطی سے، یہاں تک کہ اگر کسی کی بیوی سے وطی کر لی تو شوہر کے لئے کچھ ضمان واجب نہ ہوگی، مگر جب شریعت میں وارد ہوا کہ مثل ہے باوجود اس کے کہ وہ صورتہ و معنی کسی اعتبار سے بھی اس کے مثل نہیں، تو شریعت میں وارد ہونے کی وجہ سے مثل شرعی ہوگی، پھر اس کی قضا مثل شرعی سے واجب ہوگی، اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا: بلاشبہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزے کی مثل شرعی ہے، اور دیت ”قتل خطا“ میں مقتول کی جان کی مثل شرعی ہے باوجود اس کے کہ ان کے درمیان مماثلت و مشابہت نہیں۔“

ترکیب و تحقیق: لہذا المعنی متعلق مقدم، قلنا ضمیر بارز فاعل اور متعلق مقدم سے ملکر قول، لا تضمن مضارع منفی مجہول، منافع البضع مرکب اضافی نائب فاعل با جارة الشهادة موصوف، الباطلة اسم فاعل متعلق سے ملکر صفت موصوف صفت ملکر مجرور، جار مجرور ملکر معطوف علیہ، (علی الطلاق جار مجرور الواقعة محذوف کے متعلق بھی ہو سکتا ہے الواقعة متعلق سے ملکر صفت ثانی) واو عاطفہ، لا تضمن تاکید نفی، بقتل منکوحۃ الغیر معطوف اول، بالوطی معطوف ثانی۔ بالشہادۃ معطوف علیہ دونوں معطوفین سے ملکر متعلق، لا تضمن نائب فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ حتی ابتدائیہ، لو وطی..... جملہ شرطیہ۔ مع کے بعد

دونوں جبکہ جملہ اسمیہ خبریہ بتاویل مفرد ہو کر مضاف الیہ ہے، لذیہ کا عطف الفدیہ منصوب اسم ان پر ہے۔

توضیح: عبارت کے اس آخری حصے میں مصنفؒ نے آخری تفریع اور ایک استثنائی بحث ذکر کی ہے۔

تیسری تفریع: اس تفریع میں تین صورتیں مذکور ہیں۔ ۱۔ کسی شخص نے طلاق کے وقوع کے بارے میں عدالت میں گواہی دی، جس کی بناء پر زوجین میں جدائی ہو گئی، بالشہادۃ الباطلۃ سے صاف سمجھ آ رہا ہے کہ اس نے جھوٹی گواہی دے کر شوہر کے حق انتفاع کو ضائع کر دیا، کہ وہ عضو زوجہ سے اب نفع حاصل نہیں کر سکتا۔ تو کیا منافع بضع کے ضیاع پر رمضان واجب ہوگی؟ اصول سابق کے مطابق جواب یہی ہے کہ نہیں یہ بات الگ ہے کہ شہادۃ الزور کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے کسی دوسرے کی بیوی کو قتل کر دیا تو بھی اس نے شوہر کو منافع بضع سے محروم کر دیا، تو شوہر کے لئے کچھ ضمان نہ ہوگا ہاں قتل کے ثبوت پر قصاص یا دیت اور دیگر احکام لاگو اور نافذ ہونگے (۳) کسی بد فطرت نے دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کر لی تو اس پر بھی منفعت بضع کے عوض ضمان نہ ہوگی، یہ الگ بات ہے کہ زنا کے ثبوت سے اس پر زنا کی حد جاری ہوگی اسی طرح محل محترم میں جنایت و زیادتی کی وجہ سے عورت کیلئے اسی داطی پر ”عقر“ واجب ہوگا لیکن شوہر کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حق انتفاع سے محروم کرنے سے یا خود انتفاع حاصل کرنے سے منافع کے عوض کوئی ضمان واجب نہ ہوگی، اگرچہ متعلقہ دوسرے احکام نافذ ہونگے۔

الأ اذا وزد الشرع.....: آخر میں سابقہ اصول و تفریعات سے استثناء کر کے یہ مسئلہ بیان کیا مثل صوری و معنوی کے علاوہ ایک قسم مثل شرعی کی بھی ہے، بھلے ظاہر او معنی مماثلت نہ ہو لیکن شریعت نے مثل اور قائم مقام کر دیا ہے تو وہ مثل شرعی ہے اور معتبر ہے۔ جیسے پانی کی عدم دستیابی میں مٹی سے تیمم کا حکم و اجازت ہے، یعنی مٹی پانی کی مثل شرعی ہوئی، کہ اصل پانی برائے طہارت نہ ہو تو اس کی مثل شرعی مٹی سے تیمم کر لیجئے۔ حالانکہ واضح ہے کہ پانی اور مٹی میں مماثلت نہیں، وہ سیال یہ جامد، وہ اوپر سے برستا ہے یہ نیچے پھنچی ہوئی ہے، وہ نجاست کو زائل و پاک کرتا ہے یہ مزید تلویش و آلودگی کا سبب ہے لیکن شریعت کے سامنے سر تسلیم خم ہے، صاحب عقل یہاں عقل کے گھوڑے کیونکر دوڑائے جہاں خالق العقل کا حکم ہو فلسفہ تجد و مضاء فتیمموا صعبدا طیباً (نساء ۴۳، مائدہ ۴) (سو پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لیں)

حقوق اللہ میں مثل شرعی کی مثال: شیخ فانی اور معمر ترین شخص جو روزے نہیں رکھ سکتا تو اس پر روزوں کا فدیہ (فی روزہ ایک صدقہ فطریا اس کی قیمت) واجب ہے، یہ فدیہ روزے کی مثل صوری و معنوی نہیں بلکہ مثل شرعی ہے ورنہ روزے میں رکنا ہے فدیہ تو کھلانے کا نام ہے۔ یہاں بھی شریعت میں وارد ہوا تو ہم نے سر تسلیم خم کیا ”علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“ (بقرہ ۱۸۴) جو لوگ روزے کی طاقت نہیں رکھتے ان پر ایک مسکین کو کھلانا (فی روزہ) فدیہ لازم ہے۔ یہاں یطیقونہ سے پہلے لامقدر ہے یا پھر بقول شمس الائمہ اطاعت میں باب افعال کا سلب ماخذ والا خاصا ہے، اس لئے ”طاقت نہیں رکھتے“ ترجمہ کیا جاتا ہے۔

حقوق العباد میں مثل شرعی کی مثال: قتل خطا میں مقتول شخص کے عوض دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت اور جان کے درمیان مماثلت نہیں، لیکن شریعت نے مثل قرار دیدیا تو بس در آیت قرآنی ارشادِ ربانی ہے ”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَفَرِّيزُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسْلِمَةٍ اِلٰی اٰہِلِہِ“ (نساء ۹۲) اور جس نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دیا تو مومن غلام آزاد کرنا اور اس مقتول کے وارثوں کو دیت سپرد کی جائے گی یہ بھی مماثلت نہ ہونے کے باوجود مثل شرعی ہے۔

زوائد کی ضمان کا حکم: احناف کے نزدیک اعیان کی ضمان ہلاک و استہلاک دونوں صورتوں میں واجب ہوتی ہے، منافع کی ضمان واجب نہیں ہوتی چاہے ہلاک ہو یا استہلاک زوائد جیسے مقصوبہ باندی یا جانور کا بچہ دودھ والے جانور کا دودھ، انڈے، درخت کا پھل وغیرہ۔ ان کے لئے حکم یہ ہے کہ استہلاک کی صورت میں ان کی قیمت واجب ہوگی، ہلاک کی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگی، استہلاک کا مطلب ہے غاصب کا قصدِ ہلاک کرنا، ہلاک کا مطلب ہے خود بخود ہلاک ہونا۔ تین چیزیں ہوئیں اعیان، منافع، زوائد، اسی طرح مثل صوری و معنوی، مثل شرعی بھی تین ہوئیں۔ امر کی مباحث مکمل ہوئیں! **حسن قبیح کے معانی اور عقلی یا شرعی ہونا:** حسن و قبیح کے متعدد معانی کتب میں ملتے ہیں۔ حسن کا معنی صفت کمال ہے، جیسے علم، عمل، شجاعت، صداقت یہ صفت کمال اور حسن و عمدہ ہیں قبیح کا معنی نقص و کمی ہے، جیسے جہالت، ظلم، کذب، بزدلی، یہ قبیح اور نقصان والی صفات ہیں ۲۔ حسن کا معنی ہے کسی فعل کا دنیوی غرض و مقصد کے مطابق ہونا، قبیح کا معنی ہے کسی فعل کا دنیوی غرض کے عدم موافق ہونا ۳۔ حسن کا معنی ہے وہ فعل و کام جس پر مدح و ثواب ہو اور قبیح فعل کا معنی ہے وہ فعل جس پر مرمت (ومرت) اور سزاء و عقاب ہو۔

پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے حسن و قبیح دونوں بالاتفاق عقلی ہیں، کہ ان کی خوبی اور برائی عقل سے معلوم ہوتی ہے۔ تیسرا معنی دراصل موضوعِ سخن اور زیر بحث ہے اور اس کے نقلی و شرعی اور عقلی ہونے میں اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے بقول یعنی اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبیح دونوں شرعی ہیں، کہ جس کام و عمل پر شریعت وارد نہیں ہوئی تو ان کا مرتکب ثواب کا مستحق تھا نہ عقاب و عذاب کا جیسے کفر، زنا وغیرہ جب شریعت وارد ہوئی تو اعمالِ حسنہ پر ثواب و عطاء اور اعمالِ سیئہ و قبیحہ پر عذاب و سزا کا حکم لگایا گیا، الغرض اوامر و نواہی کے ذریعے حسن و قبیح کے جدا جدا احکام و انجام بیان ہوئے مآ مور بہ حسن ہیں اور منہی عنہ قبیح ہیں۔

ماترید یہ اور معتزلہ کے نزدیک تیسرے معنی کے اعتبار سے بھی حسن و قبیح عقلی ہیں، نفس الامر یہی ہے کہ نیک عمل کی خوبی اور عملِ بد کی برائی ہر سلیم الفطرت اور صحیح العقل کو معلوم ہو جاتی ہے، اور ایک بار تو ضمیر جھنجھوڑ دیتا ہے، پھر بھلے بد عملی، غلط تربیت اور بے راہ روی کی نحوستوں سے مضطرب ہو جائے۔ اس کی دلیل سیدہ ہند زوجہ سفیانؓ کا وہ مقولہ ہے جو انہوں نے سورۃ الممتحنہ کی آیت ۱۲ کے مطابق آنحضرت ﷺ سے من و راء حجاب بیعت کرتے ہوئے کہا، جب بیعت کے دوران اس جملے پر پہنچیں ”ولا یزنین“ تو برملا پکار اٹھیں ”اشریفۃ زنت“ کیا کوئی شریف زادی بھی بے حیائی کر سکتی ہے واضح ہوا کہ زنا کی

شاعت وقباحت انہیں معلوم و متحضر تھی جس کی بناء پر تعجب خیز جملہ دوران بیعت ہی کہہ دیا، اس لئے ثابت ہوا یہ دونوں عقلی ہیں۔ پھر شریعت نے ان اعمال کا امر کر دیا جو فی الواقع حسن و عمدہ تھے اور ان کاموں سے منع کر دیا جو فی الواقع قبیح و بد تھے، اب درود شرع کے بعد ثواب و عذاب اور رحمت و گرفت لاگو ہوں گے اہل علم نے اسے مثال سے یوں سمجھایا ہے کہ دیکھئے طبیب و حکیم ادویہ اور نسخوں میں شفا و فائدہ پیدا نہیں کرتا بلکہ نسخہ جات و ادویہ میں موجود و متحقق فوائد کو واضح کر دیتا ہے ہاں یہ بھی یاد رہے کہ عقل عمل کی خوبی اور قباحت کو پہنچ جاتی ہے لیکن ہمیشہ نہیں، بسا اوقات تو کسی چیز میں خوبی تک عقل کی رسائی ہو جاتی ہے مثلاً صدق مفید کا حسن ہونا اور کذب مضر کا قبیح ہونا تو عقل کی دسترس اور رسائی میں ہے، کبھی حسن و قبح تک عقل کی رسائی نہیں بھی ہوتی، جیسے رمضان المبارک کے آخری روزے کا حسن ہونا اور یکم شوال (عید الفطر) کے روزے کا قبیح ہونا، ایسے عمل ہیں کہ عقل کی ان کے حسن و قبح تک رسائی نہیں، لیکن شریعت نے اول کا حکم اور مؤخر الذکر سے منع کر کے حسن و قبح واضح کر دیا۔ واللہ اعلم!

ثمری سوالات: س: اداء کی تعریف، مثال، انواع اور ہر ایک کے احکام کیا ہیں؟

ج: س: اداء قاصر کے حکم کے تحت ذکر کردہ تفریعات کیا ہیں؟

س: ثم الاصل فی هذا الباب هو الاداء الخ کی کا حقہ تفصیل کیا ہے؟

س: قضء کامل وقاصر کی تعریف ومثال دیجئے اور جلدی نہ کیجئے؟

س: منافع کی ضمان کیوں نہیں مدلل ذکر کریں!

۱۴۔ فَضْلٌ فِي النَّهْيِ: سولہویں فصل نہی کے بیان میں

النَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ كَالزَّانَا وَشَرْبِ الْخَمْرِ وَالْكَذِبِ وَالظُّلْمِ، وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ الدَّرْهَمِ بِالْدَّرْهَمَيْنِ، وَحُكْمُ النَّوعِ الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ عَيْنُهُ قَبِيحًا فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا أَصْلًا. وَحُكْمُ النَّوعِ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ غَيْرَ مَا أَضِيفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيحًا لِغَيْرِهِ وَيَكُونُ الْمُبَاشَرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ

”نہی دو قسم پر ہے، پہلی افعال حسیہ سے نہی، جیسے بدکاری، شراب نوشی، جھوٹ، ظلم کرنا دوسری شرعی تصرفات سے نہی جیسے یوم نحر کے روزے سے نہی، مکروہ اوقات میں نماز سے نہی، ایک درہم کی دودرہم کی بیع سے نہی۔ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہی عین ہے جس پر نہی وارد ہوئی، سو اس کا عین ہی برا ہے، بالکل جائز نہ ہوگی، دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس کا غیر ہے جس کی طرف نہی منسوب کی گئی، سو وہ اپنی ذات میں عمدہ اور اپنے غیر کی وجہ

سے قبیح ہے، اس کا ارتکاب کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب ہوگا حرام لنفسہ کا نہیں۔“

ترکیب و تحقیق: النہی اسم مفعول مثل مَرُمْتُ ہے اَی الذی نُہِیَ عنہ یعنی وہ جس سے روکا گیا۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے نہی عنہ کے اعتبار سے نہی کی دو اقسام اور انکا جدا جدا حکم بیان کیا ہے امر کی مباحث سے فراغت کے بعد اب نہی کی تفصیلی بحث شروع ہو رہی ہے، تمہیدی طور پر مختصر آیا ذر ہے کہ امر کی طرح نہی بھی کئی معانی میں مستعمل ہے۔

نہی کے معانی: ۱۔ برائے تحریم: لا تقربوا الزنا (بنی اسرائیل ۱۰) بدکاری کے قریب بھی مت جاؤ

۲۔ برائے کراہت: وذروا البیع (جمعہ ۹) اے لا تبایعوا خرید و فروخت مت کرو

۳۔ برائے ارشاد: لا تسلسو عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم (مائدہ ۱۰۱) ان چیزوں کے متعلق مت پوچھو اگر ظاہر کی جاتیں تو تمہیں بری لگیں۔

۴۔ برائے شفقت: لا تتخذو دوا بکم کما کر اسیا اپنے چوپاؤں کو کرسیاں مت بناؤ

۵۔ برائے دعا و انتجا: ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا (بقرہ ۲۸۶) اے ہمارے پروردگار پالنبہار اگر ہم سے بھول چوک ہو تو مواخذہ و گرفت مت کیجئے۔

۶۔ برائے تسویہ: فاصبروا ولا نصبروا صبر کرو یا نہ کرو برابر ہے۔

۷۔ برائے تحقیر: ولا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منہم زہرة الحیوة الدنیا (طہ ۱۳۱)

۸۔ برائے یأس: یا ایہا الذین کفرو لا تعتذروا الیوم (تحریم ۷) اے کافرو آج عذر مت کرو۔

۹۔ برائے انجام: ولا تحسبن اللہ غافلا عما یعمل الظالمون (ابراہیم ۳۲) ظالموں کے کرتوتوں سے

اللہ کو بے خبر مت خیال کرو۔ مذکورہ معانی قرآن وحدیث میں مستعمل اور متداول ہیں، جہاں بھی وارد و واقع ہوں سیاق و سباق اور سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق مراد و معنی متعین کر لیا جاتا ہے۔ ہماری بحث پہلی قسم یعنی نہی برائے تحریم سے رہے گی۔ مذہب مختاریہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے۔

نہی اور نفی میں فرق: حرف ”لا“ نہی کیلئے بھی ہے، نفی کیلئے بھی ہے، اس لئے دونوں میں فرق سمجھنا ضروری ہے۔ فرق یہ ہے کہ ”نہی“ میں کام بندے کے اختیار میں ہوتا ہے، ارتکاب سے گناہ گار اور اجتناب سے ثواب کا مستحق ہوتا ہے، نفی میں فعل بندے کے اختیار میں نہیں ہوتا نہ ارتکاب سے اجر ملتا ہے بلکہ کام تو فی نفسہ ہوتا ہی معدوم ہے۔ مثلاً برتن میں پانی موجود ہے، پھر کسی صائم کو کہا جائے: لا تشرب! مت پی یہ نہی ہے، کام اختیار میں ہے، روزے کی حالت میں پئے گا تو گناہ گار ہوگا نہ پئے گا تو ثواب کا حقدار ہوگا۔ یہ تو نہی ہے۔ اگر برتن میں پانی نہیں پھر کسی کو کہا: لا تشرب! مت پی یہ نفی ہے کام ہے ہی معدوم اسی طرح ناخواندہ سے کہو: لا تقرا! نا بینا سے کہو: لا تبصر! بتلائے اصول الشاشی والوں سے کہیں: لا تقرا! یہ کیا ہے؟ نہی یا نفی؟

قول شوافع: مذکورہ تفصیل بقول احناف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک نبی کی دونوں اقسام کا حکم برابر ہے، دلیل یہ ہے کہ نبی کا مقتضی قبیح ہے، اور قبیح کا فرد کامل ”قتیح لعینہ“ ہے، اس لئے دونوں قسموں میں فرد کامل قبیح لعینہ مراد ہونا ضروری ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی افعال شرعیہ کو نبی افعال حسیہ پر قیاس کرتے ہیں، جب افعال حسیہ میں قبیح لعینہ ہے تو افعال شرعیہ میں بھی قبیح لعینہ ہوگی۔

جواب: احنافؒ جواب میں کہتے ہیں کہ افعال حسیہ اور افعال شرعیہ میں فرق ہونا تقاضہ کرتا ہے حکم میں بھی فرق ہو، اگر فرق نہ کریں تو پھر افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کو بھی ایک کہیں ولا قائل بہ احد۔ اس لئے جب دونوں اقسام میں فرق تو احکام میں بھی فرق ہے۔ فتدبر ولا تناخرا!

نبی کی تعریف: النهی لغة المَنعُ نبی کا لغوی معنی روکنا اصطلاحاً حاوہو طَلَبُ تَرْكِ الْفِعْلِ سِوَاءَ كَانَ بِصِغَةِ النَّهْيِ أَوْ بِصِغَةِ التَّحْرِيمِ أَوْ بِصِغَةِ النَّفْيِ أَوْ بِصِغَةِ الْأَمْرِ الدَّالِّ عَلَى التَّوَكُّفِ اصطلاحی طور پر نبی کا کام کے چھوڑنے کا مطالبہ ہے، چاہے نبی کا صیغہ ہو یا تحریم کا، یا نفی کا یا ایسا امر جو ترک فعل پر دلالت کر رہا ہو جیسے لا تقربوا مال الیتیم، حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ امِهَاتُكُمْ، لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرْتُوَا النِّسَاءَ كُرْهًا، وَذَرُوا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهُ۔

نبی کی اقسام اور ان میں فرق: منہی عنہ کے اعتبار سے نبی کی دو قسمیں ہیں ۱۔ افعال حسیہ سے نبی ۲۔ افعال شرعیہ سے نبی ”ہی التی تعرف بالحسن ولا يتوقف معرفتها على الشرع“ افعال حسیہ سے نبی وہ ہے جو حواس و احساس سے پہچانی جائے اس کی پہچان شریعت پر موقوف نہ ہو۔ جیسے زنا، شراب پینا، جھوٹ، ظلم، ”ہی التی لا تعرف الا من طريق الشرع“ افعال شرعیہ سے نبی وہ ہے جس کی پہچان صرف شریعت سے ہو سکے، جیسے دس ذی الحجہ کا روزہ، تین مکروہ اوقات میں نماز، ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے بیع۔

پہلی قسم کا حکم: مصنفؒ کہتے ہیں پہلی قسم کا حکم یہ ہے افعال حسیہ سے نبی اس عین ہی سے ممانعت ہوگی جس پر شریعت میں نبی وارد ہوئی ہے وہ قبیح لعینہ ہوگا، جس طرح نجس العین پاک نہیں ہو سکتا قبیح لعینہ بھی بالکل جائز نہ ہوگا بلکہ دائماً حرام و ممنوع ہوگا، وجہ اس کی ظاہر ہے کہ یہاں ممانعت اس قباح و شاعت کی وجہ سے ہے جو اس منہی عنہ کی ذات میں ہے، اس کے عوارض و متعلقات کی وجہ سے نبی وارد نہیں ہوئی کہ ان کے زائل اور دور ہونے سے ممانعت مرتفع ہو جائے۔

دوسری قسم کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نبی عین فعل اور منہی عنہ کی ذات کے علاوہ کی طرف منسوب ہوگی، تو فی نفسہ حسن اور قبیح لغیرہ ہے، اس میں ممانعت اس دوسری چیز کی وجہ سے ہے منہی عنہ کی ذات کی وجہ سے نہیں، جیسے دس ذی الحجہ کا روزہ فی نفسہ روزہ قبیح کے بجائے محبوب تر عمل ہے، ہاں اس دن ضیافت الہی سے اعراض کی وجہ سے ممانعت وارد ہوئی ارشاد نبویؐ ہے ”لا تصوموا فی هذه الا یام فانها آیام اکل وشرب“ (مسند احمد ج ۲ ص ۵۱۳، ۵۳۵) ان دنوں میں روزہ مت رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں مزید فرمایا من لم یجب هذه الدعوة فقد عصی ابا القاسم

(مسلم ۴۶۳) جو اس دن دعوت الہی قبول نہ کرے اس نے ابو القاسم ؓ کی نافرمانی کی۔ یہاں نبی نفس صوم سے نہیں بلکہ اس کے غیر اعراض عن ضیافۃ اللہ سے ہے۔ ظاہر ہے ان دنوں میں روزہ رکھنا ضیافت الہی سے اعراض ہے تو روزہ سے روک دیا یہ قبح لغیرہ ممنوع لغیرہ ہے اوقات مکروہۃ ثلاثہ میں نماز پڑھنے سے ممانعت بھی اس وقت کی وجہ سے ہے ورنہ نفس نماز تو مأمور و محبوب ہے اسی طرح ایک درہم دو کے بدلے میں فروخت کرنے سے ممانعت کی وجہ عین بیع نہیں بلکہ اس کا غیر سود ہے جو اس صورت میں لاحق ہوا تو ممانعت ہوگئی، ہاں بیع کی وہ صورتیں جن میں سود اور دیگر مفاسد نہیں تو ان سے کوئی ممانعت نہیں بلکہ حلت و جواز کی صراحت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ افعال حسیہ سے نبی عین و ذات سے مستقل ہے افعال شرعیہ سے نہیں غیر ذات کی وجہ سے عارضی ہے۔ علامہ فخر الاسلام کی تصریح و تقیید: مصنف کا ذکر کردہ حکم ہم نے سمجھ لیا ہے اور کتاب پر منطبق کر لیا ہے الحمد للہ! اس میں دیگر علماء نے اتنا اضافہ اور مزید تصریح کی ہے کہ افعال حسیہ سے نبی قبیح لعینہ کی علامت ہے اور بالکل مشروع نہیں ہوگی بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو، اگر اس کے خلاف کوئی قرینہ ہوا تو پھر مذکورہ حکم ”فلا یسکون مشروعا اصلا“ نہ ہوگا جیسے حالت حیض میں وطی سے ممانعت نبی عن افعال الحسیہ ہے، لیکن طہارت کے بعد مشروع ہے تو باوجود فعل حسی سے نبی ہونے کے بعد میں جائز ہے، کیونکہ یہ قبیح لغیرہ ہے اس پر قرینہ الفاظ قرآنی ہیں ولا تقربوہن حتی یطہرن (بقرہ ۲۲۲) ان کی قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہوں، حتی نے نبی کی ممانعت کی انتہاء وحد خود ہی بتادی کہ یہ نبی دائمی نہیں حالت حیض تک ہے، قل ہو اذی کہہ دیجئے وہ گندگی ہے یہ قبیح لغیرہ کا قرینہ ہے، تو ثابت ہوا قرینہ کی وجہ سے فعل حسی سے نبی کبھی قبیح لغیرہ ہو سکتی ہے اسی طرح فعل شرعی سے نبی دائمی ہو سکتی ہے، اور قرینہ کی وجہ سے قبیح لعینہ ہو سکتی ہے، جیسے لا تنکحوا ما نکح آبائکم (نساء ۲۲) جن سے تمہارے باپوں نے شادی کی تم ان سے مت نکاح کرو۔ باپ کی بیوی سے نکاح فعل شرعی ہے لیکن ممانعت دائمی ہے، تو نبی کی دونوں قسموں کے حکم مقید ہوئے نہ کہ مطلق (اصول بزدوی ۵۰) عبارت یہ ہے فالنہی عن الافعال الحسیہ دالة علی كونها قبیحة فی انفسها لمعنی فی اعیانها بلا خلاف الا اذا قام الدلیل علی خلافہ (اصول بزدوی ۵۰)

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي تَقَرُّبَهَا، وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقَىٰ مَشْرُوعًا كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيلِ الْمَشْرُوعِ وَحِينَئِذٍ كَانَ ذَلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالًا. وَبِهِ فَارِقَ الْأَفْعَالِ الْحَسِّيَّةِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَنْهَا قَبِيحًا لَا يُوَدَّىٰ ذَلِكَ إِلَىٰ نَهْيِ الْعَاجِزِ لِأَنَّهُ بِهَذَا الْوُصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحَسِّيِّ. وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمٍ يَوْمِ النُّحْرِ وَجَمِيعِ صُورِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُودِ النَّهْيِ عَنْهَا

فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمَلِكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لِغَيْرِهِ .

”اسی اصول و حکم پر ہمارے اصحاب احنافؒ نے کہا تصرفات شرعیہ سے نہی ان کی بقاء و تثبیت کا تقاضا کرتی ہے، اس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ نہی کے (مقرر وقت و قید کے) بعد تصرفات مشروع رہتے ہیں جیسے پہلے تھے، اس لئے کہ اگر مشروع باقی نہ رہیں تو بندہ جائز کو حاصل کرنے سے بے بس ہوگا اور اس وقت عاجز کو نہی اور ممانعت ہو گی حالانکہ یہ شارع کی طرف سے محال ہے اسی سے افعال حسیہ جدا ہوئے اس لئے کہ اگر ان کا عین قبیح ہے تو وہ عاجز کی نہی کی طرف نہ پہنچائے گا کیونکہ اس وصف و بیان سے بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا، اسی سے متفرع ہو گا بیع فاسد، اجارہ فاسد، یوم نحر کے روزے کی منت، اور امام تصرفات شرعیہ کا حکم باوجود ان سے نہی وارد ہونے کے سو ہم نے کہا قبضہ کے وقت بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس کے حرام لغیرہ ہونے کے اعتبار سے“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دو تعریفات ذکر کی ہیں، دوسری تفریع کی بنیاد پہلی تفریع ہے۔

پہلی تفریع: سابقہ بحث میں یہ اصول بیان ہوا کہ افعال شرعیہ سے نہی اس عمل کے حسن لذاتہ اور قبیح لغیرہ ہونے پر دلالت کرتی ہے، یعنی دار اصل اپنی حقیقت میں تو یہ عمل مثلاً روزہ رکھنا یا نماز پڑھنا مشروع و مباح اور جائز تھا، ہاں سبب عارض اور اس لاحق ہونے والے مکروہ وقت یا ممنوع دن کی وجہ سے ممانعت اور نہی وارد ہوئی کہ اب اور آج یہ عمل مت کیجئے۔ مصنف کہتے ہیں اسی اصول پر تفریع کرتے ہوئے ہمارے اصحاب احنافؒ نے یہ کہا کہ تصرفات شرعیہ سے جب کوئی نہی کسی عارض کی وجہ سے وارد ہوگی تو وہ تقاضا کرے گی اس امر کا کہ یہ عمل اس محدود ممانعت کے بعد حسب سابق جائز ہے اور جب یہ عارض و کراہت گزر گئی تو جائز ہوگا، چنانچہ مکروہ وقت کے بعد نماز یا یوم نحر کے بعد روزے درست ہیں۔

دلیل: مصنفؒ اس پر دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ تصرفات شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو ان کی مشروعیت کی بقا کا مقتضی نہ مانیں تو عاجز بندہ کو نہی ہوگی، اس لئے کہ امور شرعیہ میں بندے کو اختیار امر شارع سے ملتا ہے، جب یہ چیز فی نفسہ مشروع نہیں تو اس سے نہی کرنا نہی عن العاجز ہے اور یہ طے شدہ بات ہے کہ شارع کی طرف سے عاجز کو نہی کرنا محال ہے یہ تو ایسے ہے جیسے کسی نابینا سے کہیں لا تبصر مت دیکھ، ان پڑھ سے کہیں لا تقرأ نہ پڑھ، اسی سے افعال حسیہ کا معاملہ جدا ہوا کہ وہ قبیح لعینہ ہیں، اور افعال حسیہ میں اختیار شارع کی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ حواس و اعضا کی سالمیت سے ہوتا ہے تو فعل حسی کے قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکنا نہی عن العاجز نہیں، کیونکہ اس میں قدرت و اختیار شارع کی طرف سے نہیں جبکہ امور شرعیہ میں اختیار و قدرت شارع کے حکم پر منحصر ہوتا ہے اب یہ ثابت ہو چکا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کے حسب سابق مشروع ہونے کی دلیل ہے کہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہیں۔

تمہیہ: جیسا کہ قال اصحابنا سے مترشح ہو رہا ہے یہ حنفیہ کا قول مسلک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی جس طرح افعال حسیہ سے نبی ان کے قبح لعینہ ہونے دلیل ہے، اسی طرح افعال شرعیہ سے نبی بھی ان کے قبح لعینہ ہونے کو بیان کرتی ہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ نبی کا وارد ہونا منہی عنہ کے قبح کی دلیل ہے، یہ چیز قبح تھی اس لئے تو اس پر نبی وارد ہوئی، پھر قبح کا فرد کامل قبح لعینہ ہے، اس لئے دونوں میں قبح لعینہ ثابت کیا جائے، بالفاظ دیگر یوں بھی کہتے ہیں کہ افعال شرعیہ کو افعال حسیہ پر قیاس کیا جائے۔ لیکن سابقہ تقریر میں فرق واضح ہو چکا ہے کہ زنا سے ممانعت اور مکروہ وقت میں نماز سے ممانعت کو ایک آنکھ سے دیکھنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے وہی المیز دوی کلام طویل۔

دوسری تفریع: جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ افعال شرعیہ سے نبی درحقیقت ان کے مشروع ہونے کی دلیل ہے ورنہ نبی للعارض لازم آتی ہے، تو محض منصف تفریع بیان کر رہے کہ بیع فاسد سے نبی ہے، اجارہ فاسدہ سے ممانعت ہے، یوم نحر کے روزے سے رکاوٹ ہے اور دیگر افعال شرعیہ منہیہ۔ باوجود اس کے کہ نبی وارد ہو چکی ہے پھر بھی فی نفسہ یہ عمل مشروع ہوں گے اور عارض خارجی کی وجہ سے ممنوع اور واجب الترمک، مثلاً اگر کسی نے بیع فاسد کر لی اور ایسا عقد کر لیا جس پر ممانعت وارد ہو چکی ہے اور مبیعہ پر قبضہ بھی کر لیا تو یہ بیع فاسد اس مشتری کے لئے ملک ثابت ہونے کا فائدہ دے گی اور قبضہ کر لینے کی صورت میں وہ اس کا مالک قرار پائیگا، ہاں نبی وارد ہونے کی وجہ سے اس پر ضروری ہے کہ عقد توڑ دے تاکہ گناہ گار نہ ہو (پھر چاہے تو نئے سرے سے صحیح معاملہ کر لے)

بیع فاسد کی صورت: ہم نے قدروی اور تسہیل الضروری کتاب البیوع میں بیوعات کی قسمیں پڑھی ہیں وہاں بیع فاسد و بیع باطل کے جدا جدا مسائل و احکام پڑھے ہیں۔ انہیں متحضر کر لیں، بیع باطل تو سرے سے درست ہی نہیں ہوتی، بیع فاسد فساد کو دور کرنے سے درست ہو سکتی ہے اور فساد کو دور کرنے کے لئے پہلے عقد کو ختم کر کے نئے سرے سے صحیح عقد کرنا اگر چاہیں تو کر سکتے ہیں۔ اس کی کئی صورتیں ہم پڑھ چکے ہیں مثلاً ایک شخص گاڑی بیچتا ہے، کتاب بیچتا ہے اس شرط پر کہ ایک ماہ تک میں سواری کروں گا یا ایک ماہ تک میں کتاب پڑھوں گا تو عقد کے نامناسب شرط کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے قبضہ کی صورت میں مشتری کے لیے ملک ثابت ہو جاتا ہے ہاں فاسد شرط کی وجہ سے معاملہ چونکہ حرام ہے اس لئے اس کا بیع و نقض واجب ہے، حدیث پاک میں ہے: **فُحْشِ عَنِ بَيْعِ وَشَرَطَ: أَنْ تَحْضُرَ تَحْتَ** نے بیع اور شرط سے منع فرمایا (نصب الرایۃ ۴، ۷۷ عن المعجم الاوسط للطبرانی)

۲۔ اجارہ فاسدہ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً گھر کرایہ پر اس شرط سے دیا کہ کرایا تو لاگو ہوگا لیکن ایک ماہ میں رہوں گا۔

۳۔ نذر کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہے **”لِلّٰهِ عَلٰی اَنْ اَصُوْمَ يَوْمَ النَّحْرِ“** میں اللہ کی لیے اپنے اوپر لازم کرتا ہوں کہ دس ذی الحجہ کو روزہ رکھوں گا۔ یہ حسن لعینہ لغیرہ ہیں، فساد کی وجہ سے عقد اجارہ کو توڑنا لازم ہوگا لیکن اگر اسی عقد فاسد کے ساتھ دارمستاجر میں رہائش کی تو کرایہ لازم ہوگا۔ نذر کا حکم یہ ہے کہ روزہ واجب ہو جائے گا اور ایام نحر کے علاوہ کسی دن رکھا جائے گا۔ جمع التصرّفات۔۔۔۔۔ سے مراد ہر ایسا عمل ہے جس پر کسی عارض کی وجہ سے نبی وارد ہوئی ہو، اگرچہ فی نفسہ وہ

معاملہ اور عمل درست ہو۔ جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا، غصب شدہ جگہ پر نماز پڑھنا، غصب شدہ پانی سے وضو کرنا، یہ بیچ، نماز، فی نفسہ درست ہیں، غیر کی وجہ سے ممنوع ہیں۔

وَهَذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْآبِ وَمُعْتَدَةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُودٍ لِأَنَّ مُوجِبَ النِّكَاحِ حُلُّ التَّصْرِفِ وَمُوجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصْرِفِ فَاسْتِحْالُ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّهْيِ. فَأَمَّا مُوجِبُ الْبَيْعِ ثُبُوتُ الْمِلْكِ وَمُوجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصْرِفِ وَقَدْ أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَأَن يَثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصْرِفُ. أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَحَرَّمَ الْعَصِيرُ فِي الْمِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقَى مِلْكُهُ فِيهَا وَيَحْرُمُ التَّصْرِفُ. وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ لَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَآيَامِ التَّشْرِيقِ يَصِحُّ نَذْرُهُ لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ يَصِحُّ لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوجِبُ بَقَاءَ التَّصْرِفِ مَشْرُوعًا

”اور یہ برخلاف ہے مشرکات کے نکاح کے، باپ کی بیوی سے نکاح، دوسرے کی عدت والی عورت سے نکاح، دوسرے کی بیوی سے نکاح، محارم کے نکاح اور گواہوں کے بغیر نکاح کے، اس لیے کہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کی حرمت ہے، سوان کے درمیان جمع محال ہے، تو (ان مقامات پر) نہی کو نفی پر محمول کیا جاتا ہے، باقی رہا بیع کا موجب ملک کا ثبوت اور نہی کا موجب تصرف کی حرمت تحقیق ان دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے، ہاں صورت کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، کیا یہ نہیں ہے کہ اگر گور کا نچوڑ (وشیرہ) مسلمان کی ملکیت میں شراب ہو جائے تو اس میں اس کی ملکیت باقی ہے اور تصرف حرام ہے، اسی بناء پر تو ہمارے اصحاب حنفیہ نے کہا: جب کسی نے ”یوم نحر“ اور ایام تشریق کے روزے کی منت مان لی تو اسکی نذر صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے جائز عمل روزے کی منت مانی ہے، اسی طرح کسی نے اوقات مکروہ میں نماز کی نذر مان لی تو صحیح ہے کیونکہ اس نے جائز عمل نماز کی نذر کی ہے اس دلیل و تفصیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دی کہ نہی تصرف کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے۔“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک معرکہ الاراء سوال کا شافی جواب اور ایک تفریع ذکر کی ہے۔

سوال: سابقہ بحث میں نہی کے مقتضی کے اعتبار سے جو اصول ذکر ہوا کہ جس فعل شرعی پر نہی وارد ہوئی ہے وہ فی نفسہ مشروع ہے، یعنی منہی عنہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف کے اعتبار سے عارضی ممنوع ہے، چنانچہ سبب ممانعت زائل ہونے سے عمل درست ہوتا ہے۔ اس پر درج ذیل صورت کی بنا پر اشکال ہوتا ہے کہ اے احناف: آپ کا اصول کہاں گیا یہ منہیات ہیں لیکن پھر بھی مستقلاً ممنوع ہیں ان کے مباح ہونے کی کوئی صورت نہیں حالانکہ آپ نے کہا نہی بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے؟

۱۔ مشرکہ عورتوں سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہے ”ولا تنکحوا المشرکات حتی يؤمنن“ (بقرہ ۲۲۱) مشرکہ عورتوں سے نکاح مت کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں۔

۲۔ باپ کی منکوحہ سے نکاح پر نہی وارد ہے ”ولا تنکحوا ما نكح آباؤکم من النساء“ (نساء ۲۲) جن عورتوں سے تمہارے باپوں نے شادی کی تم ان سے نکاح مت کرو۔

۳۔ دوسرے کی بیوی سے نکاح کی ممانعت ہے۔

۴۔ دوسرے کی بیوی جب تک عدت میں ہو اس سے نکاح پر نہی وارد ہے ”والحصنات من النساء“ اور شادی شدہ عورتیں یہ حرمت کے مدخول پر معطوف ہے، دوسرے کی بیوی یا معتدہ دونوں کے نکاح سے نہی ہے۔ یہاں نہی بصریہ تحریم ہے۔

۵۔ محارم سے نکاح پر بصریہ تحریم نہی وارد ہے ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم۔۔۔ (نساء ۲۳) تمہاری مائیں، بیٹیاں۔۔۔ تم پر حرام کر دی گئیں۔

۶۔ گواہوں کے بغیر نکاح کرنے پر نہی وارد ہے، ”لا نکاح الا بشہود“ (نصب الراية ۳: ۱۶) نہیں ہے نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ یہ لا برائے نفی نہی کے معنی میں ہے تفصیل و دلیل سے معلوم ہوا کہ یہ نہی ہے لیکن پھر بھی بالکلیہ مشروع نہیں تو اصول سابق کہا گیا؟

جواب: ”سنار کی صدا اور لوہار کی یک“ کا مصداق جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں نہی نفی پر محمول ہے، اصول بامالہ مسلم ہے، ولا بعد فیہ ولا نقض علیہ! رہی یہ بات کہ نہی نفی پر کیوں محمول ہے تو اس کی تعلیل و دلیل سن کر شاد ہو جائیے دراصل دو باتیں ہیں۔ ۱۔ حل تصرف، حرمت تصرف، ۲۔ ثبوت ملک، حرمت تصرف۔ پہلے دو کا باہم جمع ہونا محال ہے کہ ایک جگہ تصرف حلال ہو اور اسی جگہ تصرف حرام ہو، یہ جمع نہیں ہو سکتے۔ دوسرے دو جمع ہو سکتے ہیں کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، سوال میں مذکورہ مسائل ستہ میں منہی عنہ نکاح ہے، نکاح میں حل تصرف ہوتا ہے، کہ نکاح کر لینے سے نفع حاصل کرنا حلال ہو جاتا ہے اور نہی میں حرمت تصرف ہے کہ تصرف و انتفاع حلال نہیں، ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے، اس محال سے بچنے کے لیے نہی کو نفی کے معنی میں کر دیا تاکہ مذکورہ مسائل ستہ میں ممانعت مستقل رہے اور سابقہ اصول بھی مسلم و معمول رہے۔

فاما موجب البیع: پھر یہ مسئلہ کہ بیع فاسد پر جو نہی وارد ہوئی ہے اسے بھی نفی پر محمول کر دیتے؟

تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ یہاں ”نفی“ پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ بیع کا موجب ہے ملک کا ثبوت اور نہی کا موجب ہے تصرف کی حرمت، یہ دونوں تو جمع ہو سکتے ہیں کہ ایک چیز میں ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو ممکن ہے۔ جیسا کہ ایک مسلمان کے پاس انگور کا نچوڑ ہے، زیادہ دیر رکھے رہنے یا کسی بھی وجہ سے شراب بن گیا تو اس میں تصرف جائز نہیں، کہ شراب حرام قطعی ہے، دیکھیے شئی واحد میں ملک موجود ہے تصرف ممنوع ہے، اس لیے بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کرنے کی حاجت نہیں۔

تفریع: جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ تصرفات شرعیہ سے نبی دراصل ان کے مشروع ہونے کی مقتضی ہے، تو ہمارے ساتھیوں نے کہا ایامِ نحر، ایامِ تشریق کے روزوں کی منت ماننا درست ہے، اسی طرح مکروہ اوقات میں نماز کی نذر ماننا درست ہے، کیونکہ روزہ، نماز، مباح و مشروع اور محبوب عمل ہیں تو انکی نذر درست ہے، نبی کا موجب بھی یہی ذکر ہوا کہ تصرف کی مشروعیت کی بقا پر دلالت کرتی ہے، اس لیے مذکورہ دونوں منتیں درست ہیں، ہاں ادا دیگر ایام اور صحیح وقت میں کریں۔ یہ جمہور احناف کا قول ہے جب کہ امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں ان ایام میں روزے کی نذر صحیح نہیں کیونکہ ان دنوں میں روزہ رکھنا منع ہے اور حدیث پاک میں ہے ”لَا يَذَرُنِي مُعَصِّتِ اللَّهِ“ (مسلم ۲: ۳۵) اللہ کی نافرمانی میں نذر نہیں۔ جواب اس کا واضح ہے کہ عارضی ہے جو مشروعیت کی بقا کا تقاضا کرتی ہے اس لیے نذر صحیح ہے۔

وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهُ بِالشَّرُوعِ وَإِذَا تَكَاثَبَ الْحَرَامُ لَيْسَ بِإِلَازِمٍ لِلزُّرْمِ الْإِتِمَامُ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ بِإِزْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا وَذُلُوكِهَا أَمَكْنَهُ الْإِتِمَامُ بِذَوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزِمُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنْ إِتِكَابِ الْحَرَامِ .

”اسی وجہ سے ہم نے کہا: ان اوقات میں اگر کوئی نفل میں شروع ہوا تو شروع کرنے کی وجہ سے اسے (قضا) لازم ہوگی، اتمام کے لازم ہونے کی وجہ سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا، اس لیے تحقیق اگر اس نے سورج بلند ہونے کی وجہ سے، غروب ہونے اور ڈھلنے کی وجہ سے نماز کا وقت ہونے تک صبر کیا تو بلا کراہت اس کا اتمام و پورا کرنا ممکن ہوگا، اسی سے عید کے دن کے روزے کا حکم جدا ہوا، کیونکہ اگر اسکو شروع کیا تو طرفین کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ روزے کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا۔“

توضیح: یہاں ایک تفریع اور ممنوعہ ایام کے روزوں اور مکروہ اوقات میں نماز کے درمیان تفریق مذکور ہے۔ ممنوعہ ایام میں روزے پر نبی اور مکروہ اوقات میں نماز پر نبی کے باوجود چونکہ اصل مشروعیت ہے، جیسا کہ بار بار ذکر ہوتی آرہی ہے، تو اگر کسی نے مکروہ وقت میں نفل کی نیت باندھ لی کیا حکم ہے تو طرفین کا قول ہے کہ نبی وارد ہونے کی وجہ سے اب توڑ دے، بعد میں صحیح وقت میں قضا کر لے کہ نفل شروع کرنے سے پہلے تو نفل ہے، نیت کر لی تو پورا کرنا واجب، یہاں زیر بحث مسئلہ میں چونکہ مکروہ وقت میں شروع کی ہے تو ابھی توڑ دے بعد میں قضا کر لے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے عید کے دن روزہ رکھ لیا تو اس کا توڑنا واجب ہے، روزے کی قضا واجب نہیں،

وجہ فرق: طرفین نے دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ دراصل مکروہ وقت میں شروع کی ہوئی نفل کا پورا کرنا بلا کراہت ممکن ہے، اس طرح جس نے نفل کی نیت باندھ لی وہ نماز لمبی کر دے اور طویل قرأت پڑھتا رہے حتیٰ کہ مکروہ وقت گزر جائے صحیح وقت میں پہنچ کر سلام کہے، تو دیکھئے بلا کراہت اتمام ہوا۔ روزے میں کراہت کے بغیر اتمام نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ روزہ کا

وقت معیار ہے اور پورا دن ممنوع ہے۔ اب نتیجہ آگیا کہ مکروہ وقت میں نفل شروع کرنے سے اتمام سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا، اور روزے میں اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا، اس لیے دونوں میں فرق ہے یہ تفصیل طرفین کے قول کے مطابق ہے کہ نفل کی قضا لازم ہوگی روزے کی قضا لازم نہ ہوگی۔ قاضی ابو یوسف فرماتے ہیں کہ عید کے روز شروع کیا ہو اور وہ توڑنے کی صورت میں قضا لازم ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ روزے کو نماز پر قیاس کرتے ہیں، حالانکہ وجہ فرق مفصل گزر چکی ہے۔

وَمِنْ هَذَا النَّوَءِ وَطَيُّ الْحَائِضِ فَإِنَّ النِّهْيَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِإِعْتِبَارِ الْأَذَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ. وَلِهَذَا قُلْنَا يَتَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوَطْيِ فَيُثْبِتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوِطْئِ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيُثْبِتُ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ. وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّنِ لِأَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا يَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ.

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ كَطَّلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْبَاطِطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْضُوبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسَكِينٍ مَغْضُوبَةٍ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ النَّدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرْتَّبُ الْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ

”حيض والی عورت سے وطی کرنا اسی قسم سے ہے، اس کے قرب سے نبی تکلیف کی وجہ سے ہے، بوجہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے ”وہ آپ سے دریافت کرتے ہیں حیض کے متعلق آپ کہہ دیجئے وہ گندگی ہے سو تم حیض میں بیویوں سے جدا رہو اور ان کو قریب (جماع کیلئے) مت ہو یہاں تک کہ وہ پاک ہوں“ اسی وجہ سے ہم نے کہا اس وطی پر احکام مرتب ہوتے ہیں، اس کی وجہ سے وطی کرنے والے کا حصن ہونا ثابت ہوگا، عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی، مہر، عدت اور خرچہ کا حکم اسی سے ثابت ہوگا، اگر مہر کی وجہ سے شوہر کو قدرت دینے سے رکی تو ناشیزہ ہوگی صاحبین کے نزدیک، نتیجہ یہ ہوگا کہ (نشوز کی وجہ سے) خرچے کی حقدار نہ ہوگی“

فعل کا حرام ہونا حکم مرتب ہونے کے منافی نہیں، جیسے حائضہ کو طلاق دینا، چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا، چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا، چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا، ناحق قبضہ کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا، اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا، باوجود ان کے حرام پر مشتمل ہونے کے ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا۔“

توضیح: اس عبارت میں قبیح لغیرہ کی ایک اور قسم کا ذکر ہے اشارہ پہلے بھی ذکر ہو چکی ہے۔ نبی کے حکم میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ افعال حسیہ سے، نبی، قبیح لغیرہ کی دلیل ہے ”فلا یكون مشروعا اصلا“ وہ بالکلیہ جائز نہ ہوگی۔ اس پر درج ذیل تفصیل و آیت سے سوال پیدا ہوتا ہے جو یہاں ذکر ہے۔

سوال: سورۃ البقرہ کی آیت ۲۲۲ میں ہے ”ولا تقربوہن حتی یطہرن۔۔۔ تم حیض والی عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہوں، وطی فعل حسی ہے، اس پر حالت حیض میں نہیں وارد ہوئی ہے، پھر بھی حیض کے بعد جائز ہوتی ہے یہ تو ”فلا یكون مشروعا أصلا“ کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا مفصل جواب اصول بزودی کے حوالہ سے نبی کی بحث کے ابتدائی حصے میں موجود ہے، ملاحظہ ہو یہاں پر نبی سبب عارض ”اذی“ کہ وجہ سے ہے، اس کے دور ہونے کی صورت میں اجازت ہے، یہ بھی اصل کے اعتبار سے مشروع اور سبب عارض کی وجہ سے ممنوع ہے، بالکل یہ دائمی ممانعت نہیں۔

تفریع: حالت حیض میں وطی اصالۃً جائز ہے، عارضی طور پر ”اذی“ کہ وجہ سے ممانعت ہوئی، جیسا کہ ممنوعہ ایام میں روزہ اور مکروہ اوقات میں نماز عارضی طور پر منع کر دیئے گئے۔ لیکن ممانعت و قباحت کے باوجود کسی نے حالت حیض میں بیوی سے قربت کر لی تو اس پر احکام مرتب ہوں گے۔

۱۔ حالت حیض میں وطی کرنے والا محسن ہوگا۔

۲۔ مطلقہ مغفلہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔

۳۔ پورا مہر لازم و ثابت ہوگا۔

۴۔ طلاق کی صورت میں عدت گزارنی ہوگی۔ (حالانکہ قربت و خلوت صحیحہ سے پہلے فرصت واقع ہو جائے تو عدت نہیں ہوتی)

۵۔ نان نفقہ شوہر پر لازم و ثابت ہو چکا۔

۶۔ حالت حیض میں قربت کے لیے قدرت دینے کے بعد بیوی مہر کی وجہ سے شوہر کو قدرت دینے سے روک لی یعنی وطی سے روکے تو ناشرہ ہوگی اس کی وجہ سے نفقہ کی حقدار نہ رہے گی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ مہر ادا کرنے تک شوہر کو قربت و انقاع سے منع کر دے اور کہے کہ پہلے مہر لائیے۔۔۔۔۔! لیکن ایک مرتبہ قدرت دینے سے یہ حق امتناع من الانقاع ساقط ہو جاتا ہے، یعنی مہر ادا نہیں ہوا کہ ایک بار شوہر کو قربت و خلوت پر قدرت دیدی تو دوبارہ مہر کی وجہ سے نہیں روک سکتی، کیونکہ اصول ہے ”الساقط لا یعود“ ساقط شدہ حق نہیں لوٹتا، گیا وقت پھر ہاتھ نہیں آتا، جب ایک مرتبہ قدرت دے دی تو اب حق ساقط ہو چکا۔ چھٹی صورت میں جو ذکر ہے وہ اسی اصول کے مطابق ہے کہ ایک بار حالت حیض میں تمکنت و قدرت دینے کی وجہ سے اپنا حق امتناع ساقط کر چکی، اب نہیں روک سکتی، روکا تو نافرمان قرار پائے گی اور نشوز کی وجہ سے استحقاق نفقہ نہیں رہتا یہ صاحبین کا قول ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفقہ کی حقدار ہوگی۔

و حرمة الفعل.....: یہاں سے ایک سوال کا جواب سمجھ لیں یا پیدا شدہ وہم کا تذکر۔

سوال: ترتب احکام کے حوالے سے جو چھ صورتیں مذکور ہوئیں ہیں یہ حالت حیض میں وطی کرنے سے ثابت ہوئی ہیں، حکم شرعی ایک نعمت ہے اور حالت حیض میں وطی حرام اور منہی عنہ ہے، تو حرام و معصیت سے نعمت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

جواب: مصنفؒ نے جواب میں بھی چھ مسلم صورتیں ذکر کر کے ثابت کر دیا ہے کہ ”حرمة الفعل لا تثنیٰ ترتب الاحکام“، فعل کی حرمت احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں، چنانچہ ذیل کی مثالیں شاہد ہیں۔

- ۱۔ حیض کی حالت میں طلاق دینا منع ہے، لیکن اگر کسی نے دیدی تو فرقت وعدت وغیرہ احکام ثابت ہوں گے۔
- ۲۔ پانی غصب کرنا حرام ہے لیکن غصب شدہ پانی سے وضو کر لیا تو طہارت کا حصول، صحت نماز، تلاوت، مسن مصحف، طواف درست ہوں گے۔

۳۔ مفسوبہ کمان (وہندوق) سے کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے۔

۴۔ مفسوبہ چھری سے ذبح کرنے سے ذبیحہ حلال ہوتی ہے۔

۵۔ غصب شدہ ناجائز قبضہ والی زمین میں نماز ہو جاتی ہے۔

- ۶۔ جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کے ممنوع ہونے کے باوجود ملکیت و حق تصرف حاصل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ چھ امور حرام ہیں لیکن حرمت کے باوجود حکم مرتب ہو جاتا ہے، اس لیے کسی کام کا حرام ہونا حکم مرتب ہونے کے منافی نہیں، حالت طلی سے احکام مرتب ہوں گے۔

وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ بِلُزُومِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَإِنَّمَا لَمْ تَقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْأَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا. وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللَّعْنُ لِأَنَّ ذَلِكَ آدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا آدَاءُ مَعَ الْفُسْقِ.

”اسی بنیاد کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے بارے میں ہم نے کہا ”تم ان کی گواہی ہمیشہ مت قبول کرو“ بلا شبہ فاسق گواہی کا اہل ہے، سو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے، اس لیے کہ گواہی قبول کرنے کی ممانعت شہادت کی اہلیت کے بغیر محال ہے، ان کی گواہی ادا میں بگاڑ کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ بالکل شہادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اسی بنا پر تو ان پر لعن واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ لعن اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ ادا نیکی (قبول) نہیں“

توضیح: اس عبارت میں آخری تفریع کا ذکر ہے اس بنا پر کہ نبی دراصل بقاء شریعت پر دلالت کرتی ہے۔

مسئلہ: دو محدود فی القذف اگر کسی نکاح میں گواہ بن جائیں تو ان کی موجودگی اور گواہی سے نکاح درست ہوگا اور زوجین پر حقوق و احکام زوجیت کے لاگو ہوں گے۔ ان دونوں کا گواہ بننا درست ہے۔

دلیل: رہی یہ بات کہ محدود فی القذف کے متعلق تو ارشاد ہے ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“ (النور ۴) ان کی گواہی ہمیشہ مت قبول کرو، جب ان کی گواہی قبول نہیں تو پھر ان کی شہادت پر نکاح کیسے درست ہوگا؟

اس کی دلیل بیان کرنے کے لیے مصنفؒ نے یہ تفریع ذکر کی ہے کہ اصول ہے تعزّلات شرعیہ سے نہی ذات کے اعتبار سے ان کے مشروع ہونے پر دلالت کرتی ہے، یہاں بھی قبولیت سے نہی دلالت کر رہی ہے ان کی اہلیت شہادت پر، کیونکہ اگر شہادت کے اہل ہی نہ ہوں تو پھر قبول شہادت سے نہی کا کیا فائدہ؟ جب اہل ہی نہیں تو قبول شہادت سے نہی محال ہے یہ تو ایسے ہے جیسے نایبائے کہیں ”لاتبصر“ مت دیکھ، محدود فی القذف جب شہادت کا اہل ہی نہیں تو پھر قبولیت سے نہی کا کیا مطلب یا کیا حاجت؟ اس لیے کہنا ہوگا شہادت کا اہل ہے قبول نہ ہوگی، جب شہادت کا اہل ہے تو ان کی موجودگی اور گواہی میں نکاح درست ہو سکتا ہے۔

سوال: اس پر سوال یہ ہے کہ بقول شامحمد دنی القذف گواہی کا اہل ہے تو پھر اس کی گواہی قبول کیوں نہیں کرتے، جب اہلیت ثابت ہے تو انکی گواہی قبول بھی تو ہونی چاہیے؟

جواب: انما لم تقبل شہادتہم۔۔۔ سے مصنفؒ نے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اہلیت تو ہے جیسے اوپر ثابت ہوا، ہاں اداء میں فساد بگاڑ کی وجہ سے ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اداء شہادت میں بگاڑ امکان و ایہام کذب ہے ایک بار ان سے جھوٹ صادر ہو چکا ہے جس کی وجہ سے تہمت کی حد جاری ہوئی تو اب اعتبار نہ رہا کہ آئندہ گواہی میں سچ بولیں گے، اس لیے اس فساد کی وجہ سے ان کی گواہی اہلیت کے باوجود قبول نہیں کی جاتی، اسی عدم قبولیت کی بنا پر تو ان پر لعان واجب نہیں ہوتا، اس لیے کہ لعان بھی ایک قسم کی گواہی کی ادائیگی ہے، یہ گواہی دے نہیں سکتے تو ان پر لعان واجب نہیں ہے وجہ ظاہر ہے کہ لعان ادا شہادت ہے اور فسق کے ساتھ اداء شہادت نہیں، اب واضح ہو گیا کہ اہلیت کے باوجود احتمال کذب کے بگاڑ کی وجہ سے ان کی شہادت قبول نہیں کی جاتی واللہ اعلم،

تعمیم: یاد رہے مصنفؒ نے اصولی انداز استدلال سے ثابت کر دیا ہے کہ فاسق شاہدین کی موجودگی اور گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ نکاح میں شاہدین رکھے ہی فاسق جائیں! کوشش تو یہی ہو کہ اس عقد صالح میں صالح گواہ ہوں، بوقت ضرورت اجازت ہوگی، آپ نے ملاحظہ کیا فقہاء و اہل اصول کتنے دقیق النظر صاحب فکر تھے کہ فاسق کی شہادت سے انعقاد نکاح کا مسئلہ ثابت کر گئے ورنہ آج کل کتنے نکاح ناقص ہوتے صالح شاہدین کی عدم دستیابی سے۔

لعان کا معنی و طریقہ: لا یجب علیہم اللعان میں لعان کا لفظ آیا ہے اس کی تعریف و تفصیل تو قدوری اور تسہیل الضروری میں ہے، مختصر یہ کہ شوہر اگر بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور شہادت کا اہل ہو، عورت پاک دامن و پارسا ہو، اور عورت نے مطالبہ کیا کہ پٹنہ سے ثابت کرے یا اس پر حد قذف جاری کی جائے، پھر وہ ثابت نہ کر سکا تو قاضی کے سامنے مجلس قضا میں دونوں لعان کریں گے، اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے شوہر چار بار قسم کھا کر یہ کہے گا کہ میں اپنی بات میں سچا ہوں، اس نے بدکاری کی ہے، پانچویں مرتبہ کہے اگر میں اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ پھر چار بار عورت قسم کھا کر اس بات کو رد کرتے ہوئے کہے گی یہ اس قول میں جھوٹا ہے پانچویں مرتبہ کہے گی مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر یہ سچا ہو۔ لعان شوہر کے حق

میں حد قذف کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی طرح لعان سے تہمت لگانے والا شوہر حد قذف خج جاتا ہے اور تہمت زدہ بیوی حد زنا سے، پھر ان کے درمیان تفریق وجدائی ہو جاتی ہے، شوہر طلاق دیدے یا قاضی یہ کہہ کر تفریق کر دے کہ میں نے تمہارے درمیان تفریق کر دی۔ لعان کی یہ صورت سورۃ النور کی آیت ۶، ۷، ۸ میں ہے۔

تمرینی سوالات: س: نہی کی تعریف، منہی عنہ کی اقسام اور ان کے احکام کیا ہیں؟

س: منہیات کے متعلق حضرات شوافع کا نظریہ کیا ہے؟

س: ہذا بخلاف نکاح المشرکات الخ سے وارد شدہ اشکال وجواب واضح کریں!

س: لہذا لشرع فی النفل حتی یطہرن تک کی وضاحت کریں!

س: کیا فعل حرام پر کوئی حکم مرتب ہو سکتا ہے اگر ہو سکتا ہے تو چند مثالیں دیں!

س: الا یجب علیہم اللعان لان ذلک اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق کی ترکیب کریں!

۱۔ فصل: فی تعریف طریق المراد بالنصوص

سترہویں فصل نصوص سے مراد معلوم کرنے کے طریقے کی پہچان کے بیان میں ہے۔

اعْلَمَنَّ أَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ طُرُقًا، مِنْهَا أَنْ أَلْفَظًا إِذَا كَانَ حَقِيقَةً لِمَعْنَى وَمَجَازًا لِأَخَرٍ فَالْحَقِيقَةُ أُولَى، مِثَالُهُ مَا قَالَ عَلَمَّاؤُنَا: أُنْبِتُ الْمَخْلُوقَةَ مِنْ مَاءِ الزَّيْتَانِ يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِي نِكَاحُهَا. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَحِلُّ. وَالصَّحِيحُ مَا قُلْنَا لِأَنَّهَا بِنْتُهُ حَقِيقَةً: فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ. وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوُطْئِ وَوُجُوبِ الْمَهْرِ وَلُزُومِ النِّفْقَةِ وَجَرِيَانِ التَّوَارِثِ وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوجِ وَالْبُرُوزِ

”جان لیجئے! بیشک نصوص (ودلائل) کی مراد پہچاننے کے لیے چند طریقے ہیں، ان میں سے پہلا لفظ جب ایک

معنی کے لیے حقیقت اور دوسرے معنی کے لیے مجاز ہو تو حقیقت بہتر ہوگی، اس کی مثال وہ ہے علماء احناف نے کہا:

زنا کے نطفے سے پیدا شدہ بیٹی زانی پر اس کا نکاح حرام ہے، امام شافعی فرماتے ہیں حلال ہے، درست وہی ہے جو

ہم نے کہا، اس لیے کہ وہ درحقیقت اس کی بیٹی ہے، تو اللہ تعالیٰ کے فرمان کے تحت حرمت میں داخل ہوگی ”حرام

کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں“ اسی سے متفرع ہوں گے احکام دونوں مذہبوں کے مطابق وطی کا

حلال ہونا، مہر واجب ہونا، نفقہ لازم ہونا، دونوں کے درمیان وراثت جاری ہونا، گھر سے نکلنے اور باہر آنے جانے

پر روکنے کی ولایت حاصل ہونا“

توضیح: کتاب اللہ کی بحث کے پہلے حصے کے آخر میں مصنف آخری فصل نصوص ودلائل کی مراد پہچاننے اور کمزور طرز استدلال

کے بیان میں لائے ہیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ قرآن وحدیث میں وارد شدہ دلائل ونصوص سے دلیل پکڑنا کس طرز سے قوی اور کس انداز سے ضعیف ہے، پہلے چار طرز استدلال ذکر کیے ہیں پھر سات تمسکات ضعیفہ اور آخر میں ایک سوال کا دفعیہ اسی پر کتاب کی پہلی مرکزی بحث تقسیمات اربعہ، امر ونہی مکمل ہو رہی ہے۔ اعلم سے بطور عنوان کے فرما دیا کہ دلائل ونصوص کی مراد پہچاننے کے لیے چند طریقے ہیں، یہاں چار مذکور ہیں، پھر پہلا طرز استدلال مع مثال اور تفریع ذکر کی ہے۔

پہلی طرز استدلال: مصنفؒ نے کہا لفظ کا ایک حقیقی معنی ہے اور ایک مجازی معنی ہے، تو حقیقی معنی پر عمل اولیٰ بلکہ واجب ہوگا، یہ اسی صورت میں ہوگا جب مجاز متعارف نہ ہو، ورنہ مجاز متعارف کی صورت میں تو بالافتقار مجاز پر عمل ہوتا ہے مگر قرآنی فصل الحقیقۃ والجاز

مثال: لفظ ”بنت“ کا ایک حقیقی معنی ہے لغوی طور پر جس کے نطفے سے پیدا ہوئی، عربی طور پر حقیقی معنی ہے جو ثابت النسب ہو، عرف و نسب میں اپنے باپ کی طرف منسوب و معروف ہو کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے، یہ دونوں ”بنت“ کے حقیقی معنی ہیں لغوی اور اصطلاحی طور پر۔ بنت کا مجازی معنی ہے پوتی، نو اسی وان سفل، وہ بیٹی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو، کیا اس کا نکاح اس زانی سے درست ہے جس کی حرکت بد سے یہ پیدا ہوئی یا نہیں؟

احناف کا قول: ہمارے علماء احناف کہتے ہیں اس لڑکی کا نکاح درست نہیں کیونکہ حقیقۃً یہ اس کی بیٹی ہے، دلیل صاف آیت ہے ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم“ (نساء ۲۲)

شافعی کا قول: امام شافعیؒ فرماتے ہیں اس سے نکاح درست ہے کیونکہ زانی سے تو نسب ثابت نہیں ہوتا اور ”بناتکم“ تو ثابت النسب کے لیے دلیل ہے، یہ ثابت النسب ہے نہیں تو تحریم میں داخل نہ ہوگی۔ جواب واضح ہے کہ حقیقی معنی اولیٰ ہے، جب معلوم ہے اسی کے نطفہ سے ہے تو پھر نکاح کے جواز کی کوئی وجہ نہیں بلکہ تحریم کے تحت داخل ہے اور زانی سے اس کا نکاح درست نہیں۔

شمرہ اختلاف ان مسائل متفرعہ میں ظاہر ہوگا، ہمارے نزدیک یہ احکام لاگو نہ ہوں گے امام شافعی کے نزدیک لاگو ہوں گے۔

۱۔ اگر زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ بیٹی کا اسی زانی باپ سے نکاح کر دیا گیا تو ان کے نزدیک وطی حلال ہوگی ہمارے نزدیک نہیں۔

۲۔ ان کے نزدیک مہر واجب ہوگا، ہمارے نزدیک نہیں۔

۳۔ نان نفقہ ان کے نزدیک واجب ہوگا، ہمارے نزدیک نہیں۔

۴۔ زوجین کی حیثیت سے ان کے نزدیک ایک ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، ہمارے نزدیک نہیں۔

۵۔ منکوحہ ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک گھر سے نکلنے اور آنے جانے سے روکنے کا حق ہوگا، ہمارے نزدیک نہیں، صحت نکاح کی وجہ سے ان کے نزدیک یہ سب احکام لاگو ہوں گے، ہمارے نزدیک سرے سے نکاح ہی نہیں تو احکام کیا لاگو ہوں گے۔

وَمِنْهَا أَنْ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا أَوْجَبَ تَخْصِيصًا فِي النَّصِّ دُونَ الْآخِرِ فَالْحَمْلُ عَلَى مَا

يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيصَ أَوَّلَى. مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ" فَأُلْمَلَامَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوَقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورٍ وَجُودِهِ. وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلِ الصَّغِيرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوءِ فِي أَصَحِّ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ. وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَلَزُومِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ غَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ.

”ان میں سے دوسرا یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے جب ایک احتمال نص میں تخصیص ثابت کرے سوائے دوسرے کے تو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو تخصیص کو مستلزم ہے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ”اولا مستم النساء“ میں ہے، سو ملائمہ کو اگر جماع پر محمول کریں تو نص تمام موجود صورتوں میں معمول بہ ہوگی، اور اگر ہاتھ سے چھونے پر محمول کریں تو بہت ساری صورتوں سے خاص ہوگی، اس لیے کہ محارم کو چھونا، بالکل چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے صحیح تر قول کے مطابق ناقض وضو نہیں، دونوں مذہبوں کے مطابق اس سے احکام متفرع ہوں گے، نماز کا جائز ہونا، مصحف شریف کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت صحیح ہونا، پانی نہ ہوتے ہوئے تیمم لازم ہونا، نماز کے دوران چھونا یا دانا“

توضیح: اس حصے میں نص کی مراد جاننے کا دوسرا طریقہ مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی میں دو احتمال ہوں تو اس احتمال کو لینا اس پر محمول کرنا اولیٰ ہے جس میں تخصیص ہو، بلکہ حکم یکساں رہے، اس کی مثال سورۃ النساء کی آیت ۴۳ کا یہ جملہ ہے ”اولا مستم النساء“ لامستم ملامتہ باب مفاعلہ سے ماضی معروف کا صیغہ ہے، اس کا معنی چھونا ہے، اس لمس و چھونے میں دو احتمال ہیں۔ ۱: جماع یہ لمس کامل ہے ۲: ہاتھ سے چھونا۔ احنافؒ مذکورہ اصول کے مطابق پہلے احتمال کو لیتے ہیں کہ اس میں تخصیص نہیں بلکہ جماع بہر صورت طہارت صغریٰ کبریٰ دونوں کے لیے ناقض ہے۔ امام شافعیؒ دوسرا احتمال مس بالید مراد لیتے ہیں کہ مس مرأۃ یعنی عورت کو چھونا ناقض وضو ہے، لیکن جب شوافع سے دریافت کیا جاتا ہے کیا محارم کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، بالکل چھوٹی بچی کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟ تو ان کے صحیح تر قول کے مطابق جواب ملتا ہے نہیں، ان دو کے چھونے سے نہیں ٹوٹا دیگر کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں وہ احتمال اختیار کریں جس میں تخصیص نہ ہو اور وہ جماع ہے۔

مسائل متفرعہ: اس اختلاف کی بنا پر دونوں مذہبوں کے مطابق چند احکام متفرع ہوتے ہیں۔

۱۔ عورت کو چھونے کے بعد ان کے نزدیک وضو ٹوٹنے کی وجہ سے نماز جائز نہیں، ہمارے نزدیک جائز ہے۔

۲۔ مصحف شریف چھونا ان کے نزدیک جائز نہیں، ہمارے نزدیک جائز ہے۔

۳۔ مسجد میں داخل ہونا ان کے نزدیک منع ہے، ہمارے نزدیک با وضو ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔

۴۔ مسمرأة کے بعد وضو جدید کے بغیر ان کے نزدیک امامت درست نہیں، ہمارے نزدیک درست ہے۔

۵۔ پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں ان کے نزدیک تیمم لازم ہے کہ وضو نہ رہا، ہمارے نزدیک تیمم لازم نہیں۔

۶۔ نماز کے دوران یاد آیا عورت کو چھوا تھا ان کے نزدیک نماز ختم، ہمارے نزدیک پوری کرے درست ہے۔

وَمِنْهَا أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَتَيْنِ أَوْ رُوِيَ بِرَوَاتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ أَوَّلَى. مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَرْجُلُكُمْ قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُولِ وَبِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوحِ. فَحَمِلْتُ قِرَاءَةَ الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخْفِيفِ وَقِرَاءَةَ النَّصْبِ عَلَى حَالَةِ عَدَمِ التَّخْفِيفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ

”ان میں سے نص کی مراد کو جاننے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جب ایک آیت دو قراتوں سے یا ایک روایت دو

روایتوں اور الفاظ سے پڑھی جائے تو اس پر عمل اس طریقے سے ہو کہ دونوں وجوہات پر عمل ہو اولیٰ ہے، اس کی

مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وارجلکم“ ہے مغسول (ایدم) پر عطف کے مطابق منصوب پڑھا گیا ہے اور مسح

(رؤسکم) پر عطف کے مطابق مجرور پڑھا گیا ہے، زیر والی قرات کو موزوں کی حالت پر محمول کیا گیا ہے، اور زیر

والی قرات کو موزے نہ ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے اسی معنی کے اعتبار سے بعض نے کہا موزوں پر مسح کا جواز

کتاب اللہ سے ثابت ہے“

توضیح: عبارت کے اس حصے میں نصوص کی مراد جاننے کا تیسرا اصول و طریقہ مذکور ہے، قرآن کریم اور حدیث پاک میں یہ

کثرت سے موجود اور وارد ہے کہ ایک کلمے، آیت اور روایت میں کئی قراتیں اور روایتیں ہوتی ہیں، جو قرآن وحدیث پڑھنے

وسننے والوں پر مخفی نہیں، صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں: جب کسی آیت میں دو قراتیں ہوں یا حدیث پاک میں دو روایتیں

ہوں تو دونوں پر عمل اولیٰ ہے، پہلی مثال: سورۃ المائدہ کی آیت میں ہے جو آیت وضو سے ملقب ہے کہ اس میں وضو کے

چاروں فرض مذکور ہیں، اس میں لفظ ”ارجلکم“ میں دو قراتیں ہیں: امام نافع کی قرات میں لام پر نصب پڑھتے ہیں اس وقت ”

اغسلوا“ کے معمول ایدم پر عطف ہے اور پاؤں کا وظیفہ دھونا ثابت ہوتا ہے مفہوم ہے مغسول پر عطف کی قرات کا، ۲۔ امام ابن

کثیر کی قرات میں لام کے نیچے جر پڑھتے ہیں، اس وقت ”امسحوا“ کے معمول ”رؤسکم، مجرور قریبی پر عطف ہے اور پاؤں کا

وظیفہ مسح ثابت ہوتا ہے۔ مسح پر عطف والی قرات کا حاصل یہ ہے۔

تطبیق: مذکورہ اصول کے مطابق دونوں قراتوں پر عمل کی ترتیب اور تطبیق یہ ہے کہ دیکھیے لفظ ”ارجلکم“ میں دو قراتیں ہیں، اور

عضو آرجل کی بھی دو حالتیں ہیں ایک بغیر موزوں کے جیسا کہ عموماً آدمی رہتا ہے، دوسری موزوں والی کہ عموماً سردیوں

میں پاؤں کے تحفظ کی لیے چمڑے کے موزے پہنے جاتے ہیں، ہم دونوں قراتوں پر عمل کرتے ہوئے دونوں حالتوں کا حکم

لیتے ہیں، مجرد مسح والی قرأت محمول ہو موزوں والی حالت پر، جب موزے پہنے ہوں تو وظیفہ مسح ہے، منصوب و منقول پر عطف والی قرأت محمول ہے موزوں کے بغیر والی حالت پر کہ ان کا وظیفہ دھونا ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "حَتَّى يَطْهَرْنَ" قَرَأَ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ. فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا عَشْرَةً. وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا دُونَ الْعَشْرَةِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لَاقِلٌ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجْزِ وَطِئُ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْإِغْتِسَالِ، وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطِئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ. وَلِهَذَا قُلْنَا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلَزَمَتْهَا فَرِيضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ. وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ إِنَّ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَتَحَرَّمَ لِلصَّلَاةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيضَةُ وَإِلَّا فَلَا.

”اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”حَتَّى يَطْهَرْنَ“ طا اور ہا کی تشدید و تخفیف دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے سو تخفیف والی قرأت پر عمل کیا جائے گا، اس صورت میں جب حیض پورے دس ایام رہا ہو، اور تشدید والی قرأت پر عمل کیا جائے گا جب حیض دس دن سے کم رہا ہو، اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا: جب حیض کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو تو حیض (سے فارغ ہونے) والی عورت سے وطی جائز نہیں یہاں تک کہ وہ نہائے، اس لیے کہ مکمل طہارت و صفائی نہانے دھونے سے حاصل ہوتی ہے، اور اگر اسکے حیض کا خون پورے دس دنوں پر ختم ہو تو نہانے سے پہلے اس سے وطی جائز ہے، اس لیے خون ختم ہونے سے مطلق پاکی حاصل ہو چکی، اسی وجہ سے تو ہم نے کہا: جب حیض کا خون دس دنوں پر منقطع ہو کسی نماز کے آخر وقت میں اس عورت کو وقت کی فرض نماز لازم ہوگی اگرچہ اتنا وقت باقی نہ ہو جتنے میں وہ نہا سکے، اور اگر اس کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہوا کسی نماز کے آخر وقت میں اگر اتنا وقت باقی ہے جس میں وہ نہا سکے اور نماز کی تکبیر تحریر یہ کہہ لے تو اسے فرض نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں، یعنی اگر اتنا وقت نہ مل سکے تو وہ نماز اس پر فرض و لازم نہ ہوگی“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تیسرے طریقے کی دوسری مثال بیان کی ہے، حیض و حالت حیض کے متعلق کے دریافت کردہ سوال میں بجائے لسان نبوی ﷺ کے اپنے ارشاد میں ہی جواب و تفصیل مرحمت فرمائی، سورۃ البقرۃ کی آیت میں ہے ”حَتَّى يَطْهَرْنَ“ اس میں دو قرأتیں ہیں، ۱۔ طا اور ہا دونوں مشدد پڑھیں، اس صورت میں یہ باب اقعاع یا تفعیل سے ادغام کردہ مضارع معروف کا صیغہ ہے، ۲۔ بلا تشدید تخفیف کے ساتھ اس قرأت میں باب کرم سے اپنے اصل پر مضارع معروف کا صیغہ ہے۔ اس میں دو قرأتیں ہیں حیض سے فارغ ہونے والی عورت کی بھی دو قسمیں، حالتیں ہیں۔ حیض کا خون پورے دس

دنوں پر ختم ہوا، ۲: دم حیض دس یوم سے کم (چھ، سات، نو) پر ختم ہوا۔ تخفیف والی قرأت میں طہارت میں مبالغہ نہیں ہے یعنی انقطاع دم سے طہارت حاصل ہوگئی لیکن نہنا دھونا نہیں ہوا، تشدید والی قرأت میں مبالغہ فی الطہارت ہے کہ دم حیض منقطع ہونے کیساتھ نہا دھو کر پاک ہو لے، ظاہر ہے دو قرأتیں ہیں، دو حالتیں ہیں، چونکہ دونوں پر عمل اولیٰ ہے، اس لیے تخفیف والی قرأت کا حکم محمول کریں گے پہلی صورت پر، اس طرح کہ دس یوم پر دم حیض منقطع ہوا تو غسل سے پہلے اس سے ہمبستری درست ہے اور ایسے وقت میں خون ختم ہوا کہ نماز کا آخری وقت ہے، یعنی نماز کا وقت نکلنے اور ختم ہونے میں کم وقت ہے، جس میں نہا دھو سکے تب بھی یہ نماز فرض و لازم ہوگی، نہا دھو کر اسے پڑھے گی، کیونکہ انقطاع دم سے نفس طہارت حاصل ہوگئی اور تخفیف والی قرأت کا یہی حاصل ہے، حفص کی روایت اور اکثر قراء کی یہی قرأت ہے۔ اگر دس ایام سے کم پر دم حیض منقطع ہوا تو تشدید والی قرأت کے مطابق مبالغہ فی الطہارت پر عمل ہوگا، اس طرح کہ حیض ختم ہونے کے بعد غسل سے پہلے ہمبستری درست نہیں اور نماز کا اتنا وقت ہو کہ نہا دھو کر تکبیر تحریرہ کہہ لے، اتنا وقت مل گیا تو نماز لازم ورنہ نہیں۔ حمزہ و کسائی کی یہ قرأت ہے۔

مذکورہ اصول علامہ آلوسیؒ نے ذکر کیا:

”و من القواعد الاصولية ان القراءتين المتواترتين اذا تعارضتا في آية واحدة فلهما حكم آيتين، فلا بد لنا ان نسعى و نجتهد في تطبيقهما اولاهما أمكن، لان الاصل في الدلائل الاعمال دون الاهمال كما تقرر عند اهل الاصول“ (روح المعانی ۳؛ ۷۴ جز ۶)

”اصولی قواعد میں سے ہے کہ دو متواتر قرأتیں جب ایک آیت میں متعارض ہوں تو ان کا دو آیتوں والا حکم ہوتا ہے، سو ہمارے لئے ضروری ہے کہ پہلے جہاں تک ممکن ہو ان کے درمیان تطبیق کی جدوجہد و کوشش کریں، اس لیے کہ دلائل میں اصل عمل ہے نہ کہ مہمل چھوڑنا جیسا کہ اپنے مقام پر اصول فقہ میں طے شدہ ہے“

تمسکات ضعیفہ سبعہ

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ تَبْيِيْهَا عَلَى مَوْضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا النَّوْعِ، مِنْهَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِإِبْطَاتِ أَنْ الْقِيَاءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْأَثَرُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقِيَاءَ لَا يُوجِبُ الْوُضُوءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا

”پھر ہم چند کمزور استدلالات ذکر کرتے ہیں تاکہ یہ اس قسم میں نقص و خلل والی جگہوں پر نشاندہی و تنبیہ ہو جائے پہلا ان میں سے استدلال کرنا ہے ”اس روایت سے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کو قے ہوئی پھر آپ نے وضو نہیں کیا“ اس کے ثابت کرنے کے لیے کہ قے ناقض وضو نہیں، یہ استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ حدیث

پاک دلالت کرتی ہے اس پر کہ قے فی الحال وضو واجب نہیں کرتی اس میں تو اختلاف ہی نہیں اختلاف تو اس کے ناقض وضو ہونے میں ہے“ (جس کا اسمیں ذکر تک نہیں)

توضیح: مصنف دوسرے بحث کمزور طرز استدلال کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں، جن سے مقصود یہ ہے استدلال پر ملال کی بجائے باکمال ہو ”یا ایہا الذین امنوا ان تنصروا اللہ ينصركم“ (محمد، ۷) اے ایمان والو اگر تم اللہ کے دین کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری مدد فرمائیں گے“ سے مشرکین کا استدلال بالغیر پر دلیل پکڑنا نری جہالت ہے، اسی طرح یہ کہہ کر عوام کو بیوقوف بنانا“ جب ایک گولی قبض کشا ہو سکتی ہے تو ”علی مشکل کشا کیوں نہیں ہو سکتے؟“ کھلی ضلالت ہے۔ ترتیب وار ساتوں مثالوں کی مقدور بھر وضاحت پیش خدمت ہے۔

پہلی مثال: زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ قے ناقض وضو ہے یا ناقض وضو نہیں؟ حنفیہ کا مسلک وموقف یہ ہے کہ قے ناقض وضو ہے (قدوری اور تسہیل الضروری کے آغاز میں ہم پڑھ چکے ہیں قلیل کثیر، متلی واحد متعددہ، مجلس ایک اور مختلفہ کی تفصیل ہے) امام شافعی فرماتے ہیں کہ قے ناقض وضو نہیں ہے۔

دلیل: نصب الراية، ۱، ۳ میں وارد شدہ حدیث ”انہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فلم یوضأ“ سے استدلال کیا ہے کہ دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی پھر بھی وضو نہ فرمایا، تو ثابت ہوا قے وضو کو توڑنے والی نہیں۔

جواب: بطرز مصنف اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال کمزور بلکہ بے زور ہے، مسئلہ ہے کہ ناقض وضو ہے یا نہیں، اس میں ہے قے ہوئی وضو نہیں کیا، تو اس میں فی الحال بروقت وضو کرنے کی نفی ہے، ناقض وضو نہ ہونے کا تو ذکر تک نہیں، فی الحال وضو نہ کیا اس میں تو اختلاف ہی نہیں، اختلاف تو اس میں ہے کہ کیا قے ناقض وضو ہے یا نہیں، اس کا تو ذکر تک نہیں اس لیے استدلال کمزور ہے۔

ناقض وضو ہونے کی صریح دلیل: قے کے ناقض وضو ہونے پر قوی فعلی دونوں قسم کے دلائل کتب احادیث میں موجود ہیں فعلی دلیل ترمذی میں ۲۵، ۱ میں حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی پھر وضو کیا ”قولی دلیل ابن ماجہ ۸۵ باب ماجاء فی بناء الصلوۃ میں سیدۃ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے“ قالت قال رسول اللہ ﷺ اصابعی قئی اور عاف او قلس او ندی فلیبصر فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوۃ وهو فی ذلک لا یتکلم“ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے قے آئے یا تکبیر پھوٹے یا خون بہے، یا ندی تو پھر جائے، وضو کرے پھر اپنے نماز کی بنا کرے، اسی دوران بات نہ کرے اس لیے کہ قے ناقض وضو ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ لِأَثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ
الذُّبَابِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ أَلْمِيَّةٍ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي فَسَادِ الْمَاءِ
”اسی طرح دلیل پکڑنا اللہ تعالیٰ کے فرمان ”تم پر حرام کیا گیا“ مردار“ سے پانی کے بگاڑ کو ثابت کرنے کے لیے

کبھی مرنے سے کمزور ہے، اس لئے کہ دلیل نے مردار کی حرمت کو ثابت کیا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں
اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے“

توضیح: قرآن پاک میں متعدد جگہ مردار کی حرمت کا ذکر ہے، زیر بحث مسئلہ کی دلیل ”حرمت علیکم المیتہ“ اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض شوافع کا قول ہے کہ ”اگر کبھی پانی میں گر کر مر جائے تو پانی فاسد و ناپاک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مرنے والی کبھی مردار ہے، اور مردار پانی میں گرے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ یہ تمسک کمزور ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ میں مردار کی حرمت کا ثبوت ہے، مردار کے حرام ہونے میں تو کسی کا اختلاف نہیں، اختلاف تو اس میں ہے کہ وہ کبھی گرنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے یا نہیں؟ اس کا اس دلیل میں کوئی ذکر نہیں۔ دیگر مرداروں سے وجہ فرق یہ ہے کہ کبھی میں دم سائل بننے والا خون نہیں اس لیے اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَتَّىٰ تَمُوتَ ثُمَّ أَقْرِصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ لَا ثُبَاتَ أَنْ
الْخَلَّ لَا يُزِيلُ النَّجَسَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وَجُوبَ غَسْلِ الدَّمِّ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ
وُجُودِ الدَّمِّ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِّ
بِالْخَلِّ

”اسی طرح دلیل پکڑنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”اے لکڑی وغیرہ سے رگڑو پھر ناخن سے کھرچو پھر اسے پانی سے دھو دو“ سے اس کے ثابت کرنے کے لیے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا کمزور ہے“ اس لیے کہ حدیث پانی سے خون دھونے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے سو یہ مفید ہے محل پر خون کے موجود ہوتے وقت، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو سرکہ کے ذریعے خون زائل کرنے کے بعد جگہ کی طہارت میں ہے“

توضیح: سیدہ اسماء اخت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا کہ میں خون کس طرح پاک کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”حَتَّىٰ تَمُوتَ ثُمَّ أَقْرِصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ“ (ابوداؤد، ترمذی) اسے رگڑو پھر کھرچو پھر اسے دھوؤ الوابیہ تو پس منظر ہے حدیث پاک کا شان و رود سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے وغیرہ پر خون لگ جائے تو اسے پانی وغیرہ سے دھونا اور پاک کرنا ضروری ہے، مزیل نجاست کوئی دوسری چیز سے پاک نہیں ہوگا، مثلاً: سرکہ اگر کسی نے اس سے خون کو زائل کر دیا تو پاک نہ ہوگا، پانی سے دھونا واجب ہے کسی دوسری چیز سے زائل کرنا ترک حدیث کو لازم کرتا ہے
جواب: مصنفؒ کہتے ہیں یہ کمزور استدلال ہے، حدیث پاک کا مقتضی تو یہ ہے کہ جب خون لگا ہوا ہے تو اسے پانی سے پاک کرو اس میں تو اختلاف ہی نہیں کہ خون پانی سے پاک کیا جاتا ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ جب کسی جگہ سے خون سرکہ کے ذریعے زائل و صاف کر دیا گیا تو وہ محل و جگہ اور کپڑا وغیرہ پاک ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے جہاں سے خون زائل کر دیا گیا اس کے

متعلق مذکورہ حدیث پاک میں کوئی ذکر نہیں، بلکہ جس طرح پانی سیال و زائل کرنے والا ہے اسی طرح سرکہ بھی سیال و زائل کرنے والا ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً لِإِبْنَاتٍ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيَمَةِ ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَفْتَضِي وَجُوبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سَقُوطِ الْوَجِبِ بَادَاءِ الْقِيَمَةِ.

”اور اسی طرح تمسک کرنا آپ ﷺ کے فرمان ”چالیس بکریاں میں ایک بکری (زکوٰۃ) ہے“ سے قیمت سپرد کرنے کے عدم جواز کے ثبوت کے لیے کمزور ہے، اس لیے کہ حدیث پاک بکری واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو قیمت ادا کرنے سے واجب کے ساقط ہونے میں ہے“

توضیح: حضور اکرم ﷺ نے بکریوں کی زکوٰۃ کے متعلق فرمایا ”فی اربعین شاة شاة“ (ابوداؤد، ۲۲۷- نسائی، ۳۴۰، ۱) چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، حدیث پاک کا حاصل یہ ہے کہ چالیس بکریاں کسی کے پاس ہوں حولان حول اور دیگر شرائط موجود ہوں تو ایک بکری زکوٰۃ میں دینا ضروری ہے، امتالیس یا اس سے کم ہوں پھر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہر سے امام شافعیؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ ایک بکری دینا ضروری ہے، اس لیے کہ ”شاة“ کا لفظ صاف موجود ہے، اگر بکری کی بجائے قیمت دینا چاہیں تو یہ درست نہیں اور زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، جب شارع علیہ السلام نے ”شاة“ فرما کر صریح لفظ سے مستحقین کا حق ذکر کر دیا اور بکری سے ان کا حق متعلق ہوا، اب اسے اپنی طرف سے تبدیل کرنا اور قیمت دینا درست نہیں۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری کے وجوب کا ذکر وثبوت ہے، کہ چالیس بکریوں میں ایک واجب ہے اس میں تو اختلاف ہی نہیں۔ دوسری بات کہ قیمت دینا درست ہے یا نہیں، اس میں حدیث ساکت ہے کیونکہ یہ الفاظ تو ہیں ہی نہیں کہ تم قیمت دے سکتے ہو یا قیمت نہیں دے سکتے ”ہم دیکھتے ہیں کہ زیور میں زکوٰۃ دینے کے لیے زیور یا اس کا ٹکڑا کاٹ کر دینا درست نہیں، بلکہ قیمت سے ادائیگی کریں گے تو ہو جاتی ہے، اسی طرح بکری کی قیمت دینا بھی بجا و درست ہے، پھر یہ بھی دیکھئے کہ مقصود ضرورت مند کی حاجت کو پورا کرنا ہے، وہ قیمت سے بطریق اولیٰ پوری ہوتی ہے اسے کپڑا چاہئے، آنا چاہئے، علاج معالجہ وغیرہ تو قیمت اولیٰ و نافع ہے (نیز یہ بھی کہ عند الشوائف فریضہ زکوٰۃ سے سبکدوشی مصارف ثمانیہ کو دینے سے ہوتی ہے، کسی ایک مصرف مستحق کو دینے سے ان کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، تو خود ہی غور فرمائیں بلا حرج بکری کیسے آٹھ جگہ تقسیم کریں گے اس کے برعکس قیمت کی تقسیم تو سہل ہے)

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ”وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ لِإِبْنَاتٍ وَجُوبِ الْعُمْرَةِ ابْتِدَاءِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَفْتَضِي وَجُوبَ الْإِتِمَامِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الشُّرُوعِ وَلَا

خِلَافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهَا ابْتِدَاءً .

”اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اللہ کے لیے تم پورا کرو حج اور عمرہ کو“ سے ابتداء عمرے کا وجوب ثابت کرنے

کے لیے استدلال کرنا کمزور ہے، اس لیے کہ نص تقاضا کر رہی ہے پورا کرنے کے وجوب کا اور پورا کرنا تو عمل

شروع ہونے کے بعد ہوتا ہے، ولا خلاف فیہ، اس میں تو اختلاف نہیں، اختلاف تو ابتداء وجوب میں ہے“

توضیح: سورۃ البقرۃ کی آیت ۱۹۶ میں ہے ”واتموا الحج والعمرة لله“ اللہ تعالیٰ کے لیے تم حج و عمرہ پورا کرو۔ اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے

کہ حج اور عمرہ کا حکم کیا ہے؟ احناف کے نزدیک صاحب استطاعت پر عمر میں ایک بار حج فرض ہے، صاحب یسر و سہولت پر عمر بھر

میں ایک بار عمرہ سنت مؤکدہ ہے، ایک سے زائد و بار بار حج و عمرہ کرنا باعث برکت و مغفرت اور سبب شفاعت و نجات ہیں۔

فرضیت حج کی دلیل: ”و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا“ (آل عمران ۹۷) ہے، اور عمرہ

کے لیے احادیث مبارکہ۔ والنفسيل في بيان الحج ۱۵، ۳۲

امام شافعی فرماتے ہیں: عمرہ واجب ہے، دلیل متن میں مذکور آیت ہے اتموا امر کا صیغہ ہے امر وجوب کے لیے آتا

ہے، اس لیے عمرہ واجب ہے، حج و عمرہ دونوں معطوف مل کر اتموا کا معمول ہیں ابتداء حج واجب تو عمرہ بھی واجب ہے۔

جواب: صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں: یہ تمسک کمزور ہے، اس لیے کہ آیت کریمہ میں اتمام کا حکم ہے، جب تم حج و عمرہ

شروع کر لو تو پورا کرنا واجب و ضروری ہے، بیچ میں چھوڑنا اور عمل ضائع کرنا درست نہیں، اتمام اور پورا کرنے کے وجوب میں

کوئی اختلاف نہیں (شروع کر لینے سے تو نفل کو پورا کرنا بھی واجب ہوتا ہے) بحث تو ابتداء وجوب کی ہے کہ عمرے کا وجوب

ثابت ہو، اتمام عمرے کا وجوب نہیں، اتمام کے حکم سے ابتدائی وجوب کا ثبوت ضعیف و کمزور ہے، اس لیے احناف کہتے ہیں:

اس آیت میں اتمام کا حکم ہے، ابتداء حکم ہر ایک کا دیگر دلائل سے ثابت ہے، جیسا کہ اشارۃً و مختصراً اوپر ذکر ہوا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالْدِرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ

بِالصَّاعَيْنِ“ لِإثْبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيدُ الْمَلِكَ ضَعِيفَ لَأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي تَحْرِيمَ الْبَيْعِ

الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوتِ الْمَلِكِ وَعَدَمِهِ .

”اسی طرح تمسک کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ”مت بیعوا ایک روپیہ دو روپے کے بدلے اور نہ

ایک صاع دو صاع کے بدلے، اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ بیع فاسد مشتری کے لیے ملک کا فائدہ نہیں

دیتی کمزور ہے، اس لیے کہ نص کا مقتضی بیع فاسد کی حرمت ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو ملک کے

ثبوت اور عدم ثبوت میں ہے“

توضیح: نبی کی بحث اور منہی کی اقسام کے بیان میں بیع فاسد کا حکم ہم پڑھ آئے ہیں کہ بیع فاسد حرام اور واجب الفسخ ہوتی ہے،

زیر بحث استدلال و تمسک میں بھی اسی حکم اور اس کی دلیل کی بنا پر یہ استدلال کیا گیا کہ ”بیع فاسد“ کی صورت میں مشتری اگر

میعہ پر قبضہ کر لے تو اس کے لیے ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد ملک کے ثبوت کے لیے مفید نہیں، دلیل حدیث پاک ہے ”لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدِّرْهَمِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ“ (نصب الراية ۴۔۔۔۔۔) جب بیع کی ممانعت ہے تو پھر ممنوع مفید ملک کیسے ہو سکتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ بیع فاسد ملکیت کے ثبوت کا فائدہ نہیں دیتی۔

جواب: متن میں اس کا جواب دیا گیا ہے یہ کمزور استدلال ہے، اس لیے کہ دو باتیں ہیں، ۱۔ بیع فاسد کا حکم کہ حرام ہے، ۲۔ بیع فاسد کا ثبوت ملک کے لیے مفید ہونا۔ مذکورہ دلیل ونص کا تقاضا تو یہ ہے کہ فاسد حرام ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، رہی دوسری بات کہ بیع فاسد ثبوت ملک کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں اس کی کوئی دلیل نہیں، رہی یہ بات کہ بیع فاسد جب حرام ہے تو پھر اس سے ملک کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟ اس کا مفصل جواب متعدد مثالوں کے ساتھ نمبر کی بحث میں ہم پڑھ آئے ہیں اگلے تمسک کے بعد دوبارہ بھی مذکور ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلِ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ“ لِإِثْبَاتِ أَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا.

”اور اسی طرح دلیل پکڑنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ”مت روزے رکھو ان دنوں میں اس لیے کہ یہ کھانے پینے اور جماع (مفطرات) کے دن ہیں“ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر درست نہیں کمزور ہے، اس لیے کہ دلیل ان دونوں میں عملاً روزے کی حرمت کا تقاضا کر رہی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو حرام ہونے کے باوجود احکام کا فائدہ دینے میں ہے“

توضیح: اس عبارت میں ساتویں اور آخری تمسک ضعیف کا ذکر ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کیا عیدین اور گیارہ، بارہ، تیرہ، ذی الحجہ کے ممنوعہ دنوں میں سے کسی دن کے روزے کی نذر و منت درست ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک ان دنوں میں روزے منع و حرام ہیں نذر کرنا درست ہے، نذر کی وجہ سے روزہ لازم ہوگا اور اسے ان دنوں کے بعد رکھے گا، اگر اسی دن رکھ لیا تو روزہ ہو جائیگا لیکن گناہ گار ہوگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان دنوں میں روزہ درست نہیں اور اس کی نذر و منت بھی جائز نہیں، دلیل یہ ہے کہ ان دنوں میں روزے ممنوع ہیں اور منہی عنہ کا ارتکاب معصیت ہے اور معصیت کی منت درست نہیں چنانچہ مسلم ۴/۲۵۸ کے حوالے سے حدیث پاک پہلے گزر چکی ہے ”لَا نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ“ اللہ کی نافرمانی میں منت درست نہیں“ اس لیے مذکورہ ایام کے روزوں کی نذر درست نہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمسک کمزور ہے، وجہ ضعف بالکل واضح ہے کہ متن میں مذکورہ حدیث اسی پر دلالت کر رہی ہے کہ ان دنوں میں روزے مت رکھو، باقی نذر و منت کی ممانعت کا تو اس میں ذکر تک نہیں، حدیث میں جس چیز کا ذکر ہے اس میں اختلاف نہیں روزے تو منع ہیں، جس میں اختلاف ہے اس کا حدیث میں ذکر نہیں تو استدلال ضعیف ہے ہاں بنیادی مسئلہ

خلاف یہ ہے کہ ممنوع اور حرام کام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ بارہا گزرا ہے، احناف کے نزدیک حکم کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا، بہر صورت استدلال میں مذکور حدیث نذر کی ممانعت کی دلیل نہیں۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ فَإِنَّ الْأَبَ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةً إِنَّهُ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْأَبِ. وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسَكِّينٍ مَغْضُوبَةٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوحُ. وَلَوْ غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِمَاءٍ مَغْضُوبٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَطْهَرُ بِهِ الثُّوبُ. وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَأْطَى وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ ..

”اور فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب اور لاگو ہونے کے منافی نہیں، (اس کی کئی نظیریں ہیں مثلاً) کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس کا یہ عمل حرام ہے حالانکہ اس کی وجہ سے باپ کیلئے ملک ثابت ہوگا، اگر چھٹی ہوئی چھری سے بکری ذبح کر لی تو یہ عمل غصب حرام ہے اور ذبیحہ حلال ہوگی، اگر ناپاک کپڑا غصب شدہ پانی سے دھو لیا تو یہ عمل حرام ہے حالانکہ اس سے کپڑا پاک ہو جائے گا اگر حیض کی حالت میں عورت سے وطی کر لی یہ حرام ہے، حالانکہ اس کی وجہ سے وطی کرنے والے کا حصن ہونا ثابت ہوتا ہے اور پہلے شوہر کے لیے حلال ہونا ثابت ہوتا ہے“

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض کا دفعیہ کیا ہے، دراصل نبی کی بحث سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ کسی کام کی حرمت احکام مرتب ولاگو ہونے کے منافی نہیں، عملاً ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عمل ممنوع حرام اور ناجائز ہے لیکن اس پر حکم مرتب ہو جاتا ہے، شوافع کی طرف سے بار بار بالا صرا یہ اظہار کیا جاتا ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ کیسے دے سکتا ہے، ان کے درمیان منافات اور تضاد ہے؟ مصنف نے چار نظیریں پیش کر کے ثابت کیا ہے اور مسئلہ صاف کر دیا ہے کہ حرمت فعل احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں۔

پہلی نظیر: فان الاب سے پہلی نظیر پیش کی ہے دیکھئے ابوت اور بئوت یعنی باپ بیٹے کا کتنا قوی رشتہ ہے، ہاں شریعت نے املاک و تصرفات میں جداگانہ امتیازات اور خصوصیات کا واضح اسلوب پیش کیا ہے تاکہ حقوق پامال نہ ہوں، ہر ایک کو اپنی ملکیت اور دائرہ اختیار میں خود مختار بنایا ہے، حسن سلوک، خدمت و احسان کا حکم دیا ہے، لیکن ایک دوسرے کی ملکیت میں بے جا مداخلت سے منع فرمایا ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی اور وہ اس کی ام ولد ہوگئی، باپ کا یہ عمل حرام اور ناجائز ہے، حالانکہ اسی وطی (فعل حرام) کی وجہ سے اس باپ کے لیے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اب باپ سے کہا جائے گا کہ یہ باندی آپ کی ہوگئی اس کی قیمت بیٹے کو دینا لازم ہے۔ ثابت ہوا کہ فعل حرام حکم شرعی ثبوت ملک کا فائدہ دیتا ہے۔

دوسری نظیر: تیسری نظیر: ان پر بحث نبی کی سابقہ فصل میں گزر چکی ہے۔

چوتھی نظیر: حیض کی حالت میں وطی ناجائز اور حرام ہے کسی نے ارتکاب کیا تو مرتکب کبیرہ گناہ گار ہے یہ حکم مسلم ہے، حالانکہ اس کی وجہ سے واطی حصن ہوگا اور مطلقہ مغفلہ سے نکاح کی صورت میں یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی، حالت حیض میں وطی فعل حرام ہے،

لیکن اسکی وجہ سے واطی کا محسن ہونا اور موطوءۃ زوج اول کے لیے حلال ہونا ثابت ہوا ہے۔ الحمد للہ اب بات واضح طور پر سمجھ آگئی کہ حرمت فعل احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں، تو ثابت ہوا کہ یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے۔

تمرینی سوالات: س: نصوص کی مراد جاننے کے طریقے مختصر ذکر کریں!

س: يتفروع منه الاحكام..... الخ سے مذکورہ تفریعات مفصل ذکر کریں!

س: تمسکات ضعیف کتنے ہیں پہلا تمسک ضعیف کیا ہے؟

س: واتموا الحج والعمرة سے تمسک ضعیف کیا ہے؟

س: وحرمة الفعل لاتنافی..... فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۱۸۔ فَصْلٌ فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي: اٹھارویں فصل حروف معانی کے بیان میں ہے۔

الْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ، وَعَلَى هَذَا الْوَاجِبِ التَّرْتِيبُ فِي بَابِ الْوُضُوءِ، قَالَ عَلَمَانَا: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: إِنَّ كَلِمَتِي زَيْدًا أَوْ عَمْرًا فَانْتِ طَالِقٌ، فَكَلِمَتِي عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طَلَّقْتُ، وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ مَعْنَى التَّرْتِيبِ وَالْمُقَارَنَةِ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ لَدَخَلْتُ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلْتُ الْأُولَى طَلَّقْتُ، قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ: إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ تَطَلَّقِي فِي الْحَالِ، وَلَوْ اقْتَضَى ذَلِكَ تَرْتِيبًا لَتَرْتَبَ الطَّلَاقُ بِهِ عَلَى الدُّخُولِ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَعْلِيلًا لَا تَنْجِيزًا.

”واو مطلق جمع کے لیے ہے، کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اسے ترتیب کے لیے قرار دیا ہے، اسی بنا پر تو انہوں نے وضو میں ترتیب ضروری قرار دی ہے، ہمارے علماء احناف نے کہا: جب ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو طلاق والی ہے، سو اس نے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی تو مطلقہ ہوگی، اور اس میں ترتیب کے معنی و ملاپ والی شرط نہ ہوگی، اگر کہا: اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر میں تو مطلقہ ہے سو وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تب بھی مطلقہ ہوگی، امام محمد نے کہا: جب شوہر نے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تو مطلقہ ہے تو فی الحال یعنی اسی وقت مطلقہ ہو جائے گی، اگر وہ ترتیب کا تقاضا کرتی ہے تو طلاق دخول دار پر مرتب ہوتی اور یہ مطلق کرنا ہوتا نہ کہ بروقت (طلاق واقع کرنا)“

توضیح: کتاب اللہ میں جس طرح عام و خاص، مشترک و مؤول، حقیقت مجاز، صریح کنایہ، متعلقات اور امر و نہی ہیں جن کی وجہ سے احکامات اخذ ہوتے ہیں، اسی طرح حروف بھی ہیں، اس لیے یہاں سے مصنف حروف کی مباحث ذکر کر رہے ہیں، مذکورہ عبارت میں احناف و شوافع کے اقوال اور انکے استدلال کا ذکر ہے۔

حروف معانی: ہند ایہ النحو اور کافیہ کی ابتدائی فصلوں میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ حروف کی دو قسمیں حروف مبانی اور حروف معانی ہیں پھر عالمہ غیر عالمہ وغیرہ قسمیں بھی ہم نے بارہا پڑھی ہیں، یہاں حروف معانی سے بحث ہے حروف مبانی سے نہیں، حروف معانی میں دو چیزیں ہوتی ہیں، معنی پر دلالت کرتے ہیں، افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں، حروف مبانی صرف کلمہ کی ترکیب کا فائدہ دیتے ہیں جیسے ن، ص، ر سے ”نصر“ بنتا ہے۔

واو کی تقدیم کی وجہ: مصنفؒ نے گیارہ حروف معانی ذکر کیے ہیں، پھر اس میں سے واو عاطفہ کو مقدم کیوں کیا؟ محشی رقمطراز ہیں ”وانما قدم حروف العطف علی الجارۃ لانہا اکثر وقوعاً لدخولہا علی الاسماء و الافعال بخلاف حروف الجر فانہا تختص بالاسماء“ علامہ محمد برکت اللہؒ نے دونوں باتیں واضح کر دی ہیں، حروف عاطفہ اور جارہ میں سے عاطفہ کو اس لیے مقدم کیا کہ جارہ کی بجائے عاطفہ کثیر الوقوع ہیں، اس لیے کہ حروف عاطفہ اسماء اور افعال ہر دو پر داخل ہوتے ہیں جبکہ حروف جارہ صرف اسماء کے ساتھ خاص ہیں، پھر حروف عاطفہ میں سے فاعل، مفعول، مل، لکن کی بجائے واو کو مقدم کیا اس لیے کہ یہ مطلقاً جمع کرنے کے لیے آتی ہے جبکہ دیگر تعقیب، تاخیر، مہلت وغیرہ کے ساتھ مقید ہیں گویا وہ قید کی وجہ سے مرکب ہوئے، ظاہر ہے مفرد مرکب پر اور مطلق مقید پر وضعاً مقدم ہوتا ہے تو ذکر ابھی مقدم کیا۔

قول شافعی: امام شافعیؒ نے واو کو ترتیب کے لیے قرار دیا ہے ان کے نزدیک واو کے ساتھ عطف کئے ہوئے امور و اعمال اور اشیاء میں ترتیب ضروری ہے، جیسا کہ سورۃ المائدہ کی آیت وضو میں چاروں اعمال واو کے ساتھ معطوف ہیں ”فاغسلوا وجوہکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین“ تو چہرہ دھونا، کہنیوں سمیت ہاتھ دھونا، سر کا مسح کرنا، ٹخنوں سمیت پاؤں دھونے میں ترتیب واجب ہے۔

قول حنفیہ: علماء حنفیہ کے نزدیک واو مطلق جمع کے لیے ہے اس میں ترتیب، تاخیر، تراخی و مہلت کوئی شرط و قید نہیں، جیسے جاء زید و عمرو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں آئے ہیں، باقی کون پہلے آیا ہے، اکٹھے آئے یا وقفے سے کوئی قید نہیں، مذکورہ جملے سے دونوں کا آنا سمجھ میں آتا ہے۔ یہی اہل لغت سے منقول و ثابت ہے، قال علماءنا سے تین تفریعات کے ذریعے مدلل کیا ہے۔

پہلی تفریع: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ان کلمت زیداً و عمراً کانت طالق ”اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو مطلقہ ہے، اس نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی، لیکن مجموعی طور پر دونوں سے بات کر لی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واو مطلق جمع کے لیے ہے ترتیب شرط نہیں کہ پہلے زید سے بات کرے پھر عمرو سے۔

دوسری تفریع: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ان دخلت هذه الدار و هذه الدار فانت طالق، اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی تو مطلقہ ہے، وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں یعنی بلا ترتیب داخل ہوئی تب بھی مطلقہ ہوگی، وجہ ظاہر ہے کہ ترتیب کی قید واو میں ہے ہی نہیں۔

تیسری تفریع: امام محمدؒ فرماتے ہیں جب ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ان دخلت الدار و انت طالق، اگر تو گھر میں داخل

ہوئی اور تو مطلقہ ہے“ یہ جملہ واو سے کہا، فاسے نہیں کہا، تو اسی وقت مطلقہ ہوگی ان دخلت الدار کہنے سے تعلیق و شرط ثابت نہ ہوگی، دلیل یہ ہے کہ واو ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی، اگر فی الحال طلاق واقع نہ ہو تو یہ تعلیق ہوئی فوری تجبیر تو نہ ہوئی، حالانکہ تعلیق واو میں نہیں ہوتی اس لئے ”انت طالق“ کی وجہ سے بروقت طلاق واقع ہو جائے گی، ان دخلت الدار کی یہ جزانہ ہوگی تاکہ یہ شرط قرار پائے، نحو میں ہم نے پڑھا ہے جزا پر فا جزا یہ تو آتی ہے شرط و جزا کے درمیان واو نہیں آتی۔

سوال: کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ جب مطلق جمع کے لیے ہے، تو پھر اس کا مستقل فائدہ نہ ہوا، کیونکہ اتنی بات تو واو کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے کہ دونوں معمول و مدخول ہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال عدم تامل کی وجہ سے ہے ورنہ غور و تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ واو کا فائدہ ہے، بغیر واو کے دوسرے کلمے کو بدل بھی تصور کر سکتے ہیں، جس کے نتیجے میں پہلا غیر مقصود اور دوسرا مقصود ہوگا حالانکہ دونوں مقصود ہیں، دوسرا بدل و غیرہ نہیں، یہ فائدہ واو کے ذکر سے حاصل ہوا اس لیے کوئی اعتراض نہیں بلکہ افادیت ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ، فَتَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ، وَحِينَئِذٍ تَفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ فِي الْمَادُونِ: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: اِدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ، يَكُونُ الْأَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ: إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكَفَّارِ: افْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُونَ، لَا يَأْمَنُونَ بِذُنُوقِ الْفَتْحِ، وَلَوْ قَالَ لِلْحَرَبِيِّ: اُنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ، لَا يَأْمَنُ بِذُنُوقِ النُّزُولِ، وَإِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ ذَلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى ثُبُوتِهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ: اِدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ، فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْأَدَاءِ، وَقَامَتْ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ الْمَوْلَى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ مَا لَا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيهِ، وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيلُ بِهِ، فَحُمِلَ عَلَيْهِ.

”کبھی واو حال کیلئے ہوتا ہے سو حال اور ذوالحال کو جمع کرتا ہے اور اس وقت شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے، اس کی مثال جو امام محمدؒ نے ماذون غلام کے بارے میں کہا: جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے، تو آزادی کے لیے ہزار ادا کرنا شرط ہوگا، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا: جب خلیفہ وقت نے کفار سے کہا: ”قلعہ کا دروازہ کھول دو اور تم امن والے ہو“ تو دروازہ کھولے بغیر مامون نہ ہوں گے، اور اگر خلیفہ نے برسر پیکار کافر سے کہا: ”قلعہ سے اتر اور تو امن والا ہے“ اترے بغیر وہ مامون نہ ہوگا، اور مجازی طور پر واو کو حال پر محمول کیا جائیگا تو لفظ میں اس کا احتمال ضروری ہے اور اس کے ثبوت کیلئے دلالت کرنے والا قرینہ ضروری ہے، جیسے مولیٰ کا اپنے ماذون غلام سے کہنا: ”مجھے ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے“ بلاشبہ آزادی ادائیگی کے وقت متحقق و ثابت ہو گی اور اس پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود ہے، اس لیے کہ مولیٰ غلامی کے ہوتے ہوئے اپنے غلام پر مال کا

حقدا نہیں ہو سکتا ”اس سے مطلق کرنا درست ہوا تو اسی (حال والے معنی) پر محمول کیا جائے گا“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے واو کا مجازی معنی، اس کی دلیل اور تفریع کا ذکر کیا ہے۔

مجازی معنی کی حقیقی معنی سے مناسبت: واو کے حقیقی معنی مع تفریعات کے بعد اب مجازی معنی ذکر کر رہیں، واو کبھی حال کے لیے بھی آتا ہے، پھر حقیقی معنی ”مطلق جمع“ اور مجازی معنی ”حال“ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ اکٹھے اور مجتمع ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے، جس طرح حقیقی معنی میں معطوف علیہ اور معطوف کا جمع ہونا پایا جاتا ہے، اسی طرح حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، حال کے ذوالحال کے ساتھ جمع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حال ذوالحال کے لیے بمنزلہ صفت کے ہوتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا بالکل ظاہر ہے۔ فتجمع بین الحال وذی الحال میں اسی کا ذکر ہے، اسی طرح یاد رکھیں کہ حال ذوالحال کو جمع کریگا تو شرط کے معنی کا فائدہ دیگا اس طرح جس طرح شرط جزا کے لیے قید ہوتی ہے، اسی طرح حال بھی ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے، مثلاً انت طالق ان رکبت ”میں رکوب و سوار ہونا طلاق کے لیے قید ہے، تو“ وانت طالق راجحہ“ میں بھی راکبہ حال ہونے کی وجہ سے رکوب طلاق کے لیے قید ہے۔ اسی کو تنقید معنی شرط میں بیان کیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ واو مجازی طور پر حال کے معنی میں ہو کر شرط کا فائدہ دیتا ہے۔

پہلی مثال: ایک مولیٰ نے کاروبار کے لیے اجازت دیتے ہوئے اپنے غلام سے کہا: ”اذا الی الف وانت حر“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں تو آزاد ہے، یہاں واو حال مجازی معنی میں ہے، مجازی معنی کی طرف جانے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں عطف معذر ہے اور جب عطف حقیقی معنی معذر ہوا تو مجازی معنی کی طرف رجوع ہوگا، جیسا کہ فصل ۴ حقیقت معذرہ کے حکم میں ہم پڑھ چکے ہیں۔

عطف کے معذر ہونے کی دلیل: ”وانما تحمل الواو علی الحال“۔۔۔۔۔ میں اسی کی دلیل مستقل بیان ہو رہی ہے۔

مذکورہ مثال میں حکم یہ ہے کہ غلام ایک ہزار ادا کریگا تو آزاد ہوگا، اداء الف آزادی کے لیے شرط ہے۔

دوسری اور تیسری مثال: کفار قلعہ میں ہیں اور قلعہ کا دروازہ بند کر رکھا ہے، مسلمانوں کے خلیفہ نے بلند اخلاقی اور امن و آشتی کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہا: افتحو الباب وانتم امنون ”دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم امن والے ہو“ یہاں بھی واو حال کے معنی میں ہے مامون ہونے کے لیے دروازہ کھولنا شرط ہوگا، دروازہ کھولیں گے تو امن و رنہ دمام۔ اسی طرح ایک کافر قلعہ کی دیوار یا ایک پہاڑ وغیرہ پر چڑھا ہوا ہے خلیفہ وقت نے اسے کہا: ”انزل وانت امن“ اتر اس حال میں کہ تو امن والا ہے“ یہاں بھی اترنا امن کے لیے شرط ہے اترنا تو مامون ہوگا اگر گویا تو نابود ہوگا، یہ بھی واو حالیہ ہے۔

مجازی معنی حال مراد لینے کے لیے دو شرطیں: واو کا مجازی معنی حال مراد لینے کے لیے دو چیزیں شرط ہیں، پہلی یہ کہ لفظ مجازی معنی ”حال“ کا احتمال رکھتا ہو، دوسری یہ کہ حقیقی معنی معذر اور مجازی معنی مراد لینے پر قرینہ ہو ”فلا بد من احتمال اللفظ و قیام الدلالة علی ثبوتہ“ میں یہی دونوں مذکور ہیں، مجازی معنی کی طرف جانے اور مراد لینے کی دونوں شرطیں ہم

نے سمجھ لیں، اب مذکورہ مثالوں کو منطبق کرتے ہیں کہ ان میں یہ دونوں باتیں کیسے پائی جاتی ہیں؟
 فان الحرية ----- میں پہلی بات کا بیان ہے ”اذا السی الفی وانت حر“ میں پہلی بات پائی جاتی ہے کہ آزادی بالمال
 ادیگی کے وقت ہی متحقق و ثابت ہوتی ہے، مولیٰ نے کہے ہوئے جملے میں جو ہزار کا ذکر کیا ہے تو یہ آزادی بالمال کی واضح تر
 مثال و دلیل ہے اور مال ادا ہوگا تو آزادی ثابت ہوگی تو کلام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ واو مجازی معنی ”حال“ کے لیے ہو سکتا ہے
 - دوسری بات بھی پائی جاتی ہے کیونکہ یہاں عطف معذور ہے، اس لیے کہ ”انت حر“ جملہ خبریہ ہے اور ”اذا السی الفی“ جملہ
 انشائیہ ہے، خبریہ کا انشائیہ پر عطف نہیں ہوتا، معنوی طور پر بھی یہ درست نہیں اس لئے کہ اگر اس کا عطف ڈالیں تو نتیجہ یہ ہوگا
 کہ مولیٰ اپنے مآذون غلام پر رقیق و غلامی کے ہوتے ہوئے ہزار واجب کر رہا ہے، حالانکہ اپنے غلام پر مال واجب نہیں کر
 سکتا، اس لیے کہ یہ اپنے اوپر مال واجب کرنا ہے، جب اپنے اوپر مال واجب کرنا درست نہیں تو اپنے غلام پر واجب کرنا
 درست نہیں، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبریہ کا انشائیہ پر عطف نہیں ہو سکتا اور مولیٰ اپنے غلام پر غلامی کے ہوتے ہوئے کچھ
 واجب نہیں کر سکتا تو عطف معذور اور معلق کرنا صحیح ہوا، اسی قرینہ کی وجہ سے واو کو حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی حال پر محمول کیا
 گیا اور امام محمدؒ نے کہا: کہ آزادی کے لیے ہزار ادا کرنا شرط ہے اچھی طرح منطبق کر لیں۔

وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتِ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصْلِيَّةٌ، تُطَلِّقُ فِي الْحَالِ، وَلَوْ نَوَى التَّغْلِيْقَ صَحَّتْ
 نَيْتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّ اللَّفْظَ إِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ،
 وَإِذَا تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ، وَلَوْ قَالَ: خُذْ هَذِهِ أَلْفَ مُضَارِبَةٍ وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَرِّ، لَا يَتَقَيَّدُ
 الْعَمَلُ فِي الْبَرِّ وَيَكُونُ الْمُضَارِبَةُ عَامَّةً لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَرِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ أَلْفِ
 مُضَارِبَةٍ فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ، وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِذَا قَالَتْ لِرَجُلٍ: طَلِّقْنِي وَلَكَ
 أَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ عَلَيْهَا شَيْئٌ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفٌ لَا يُفِيدُ حَالَ وَجُوبِ أَلْفِ
 عَلَيْهَا وَقَوْلَهَا طَلِّقْنِي مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ، فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلَ بِهِ بِذَوْنِ الدَّلِيلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِحْمِلْ
 هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ .

”اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ”تو مطلقہ ہے اور تو بیمار ہے یا نماز پڑھنے والی ہے“ اسی وقت مطلقہ ہو جائے گی
 ، اور اگر معلق کرنے کی نیت کر لی تو اس کے اور اللہ کے درمیان یعنی دیا یہ اس کی نیت درست ہوگی، اس لیے کہ لفظ
 اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے، اور جب اس کی تائید اس کے ارادے سے ہوگئی
 تو ثابت ہوگئی، اور اگر کہا: ”یہ ہزار لے مضاربہ کے لیے اور اس سے کپڑے کا کام کر“ تو کام کپڑے کے ساتھ
 مقید نہ ہوگا اور مضاربہ عام ہوگی، اس لیے کہ کپڑے کا کام حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا مضاربہ کے ہزار
 لینے کے لیے تو ابتداء کلام اس سے مقید نہ ہوگا، اسی بنا پر تو امام صاحبؒ نے کہا: جب ایک بیوی نے اپنے شوہر سے

کہا: ”تو مجھے طلاق دے اور تیرے لیے ایک ہزار روپیہ ہے، پھر اس نے طلاق دیدی تو شوہر کے لیے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لیے اس کا قول ”ولک الف“ اس پر ہزار واجب ہونے کی حالت کو واجب نہیں کریگا، اس کا قول ”طلقنی“ از خود مفید ہے تو اس پر دلیل کے بغیر عمل نہ چھوڑا جائے گا، بخلاف اس مستحیر کے قول کے ”کہ یہ سامان اٹھا اور تیرے لیے ایک روپیہ ہے“ اس لیے کہ اجارے کی دلالت لفظ کو حقیقی معنی پر عمل سے روکتی ہے“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے چار مثالیں ذکر کر کے سابقہ ضابطہ کو مزید سمجھایا ہے۔

اصول: دو باتیں ہم نے پڑھی ہیں: ۱۔ حقیقی معنی مستحذر ہو تو مجازی معنی قرینے کی وجہ سے مراد لے سکتے ہیں۔

۲۔ کلام میں مجازی معنی کا احتمال ہو تو مجاز مراد ہوگا ورنہ نہیں، اب مصنفؒ نے پہلی مثال اس کی ذکر کی ہے کہ حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہے مستحذر نہیں، اگرچہ مجازی معنی کا احتمال ہے، ہم اسے حقیقی معنی پر محمول کریں گے، چنانچہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا: انت طالق و انت مریضة یا یوں کہا انت طالق و انت مصلیة ”دیکھئے یہاں عطف والا معنی ممکن اور درست ہے، کیونکہ دونوں خبر یہ جملے ہیں اور معطوف علیہ اور معطوف بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں، دو مستقل جملے قرار دیں، دوسرے کو پہلے کے لیے حال و قید نہ بنائیں تو بالکل درست ہے مفہوم بھی واضح ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بروقت فی الفور مطلق ہو جائے گی، مرض و نماز سے معلق نہ ہوگی۔ دوسرا پہلو جسے ولو نوی التعلیق۔۔۔۔۔ سے بیان کیا یہ ہے کہ اس جملے میں حال و قید بننے کا احتمال بھی ہے، پھر حال و قید والا مجازی معنی مراد لینے کے لیے قرینہ ہونا ضروری ہے تو قائل کی نیت اس کے لیے قرینہ ٹھہری کہ حال و قید اور تعلیق مراد ہے، اب نتیجہ دوسرا ہوگا، شوہر نے مذکورہ جملے کہے اور تعلیق کی نیت کر لی تو احتمال و قرینہ کی وجہ سے طلاق دیا نہ معلق ہو جائے گی، کیونکہ لفظ تو اس کا بھی احتمال رکھتا تھا مگر ظاہر یعنی حقیقی معنی خلاف تھا، جب اس نے نیت کر لی تو اس احتمال کی تائید ہو گئی۔ لیکن یہ صرف دیا نہ ہوگا کیونکہ نیت باطنی معاملہ ہے، اگر معاملہ عدالت چلا گیا تو قاضی فی الحال وقوع طلاق کا فیصلہ دے گا۔ کیونکہ مجازی معنی سے حقیقی معنی اولی ہوتا ہے استحساناً تو اسکی نیت تو معتبر رہی مگر قضاء حقیقی معنی کے متعلق فیصلہ ہوگا۔

حال کا احتمال نہ ہونے کی مثال: رب المال نے مضارب اور کاروبار کرنے والے سے کہا ”خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فی البز“ ”یہ ہزار مضاربہ کے لیے لو اور اس سے کپڑے کا کاروبار کرؤ“ دیکھئے دونوں جملے یک جنس ہونے کی وجہ سے عطف کا احتمال رکھتے ہیں یعنی واو حقیقی معنی ”مطلق جمع“ کے لیے درست ہے، دوسری طرف واو حال کا احتمال نہیں رکھتی اس لیے کہ عام طور پر مضاربہ عام ہوتی ہے کسی ایک کاروبار کے ساتھ مقید نہیں ہوتی، پھر یہ بھی کہ حال بنانے کی صورت میں ضروری ہوتا ہے ذوالحال حال اکٹھے ہوں، حال ذوالحال سے ملا ہوا ہوتا ہے، جب کہ یہاں ”خذ هذه الالف مضاربة“ ہزار لینا مقدم ہے اور ”اعمل بها فی البز“ کپڑے کا کاروبار کرنا مؤخر ہے، جب دونوں میں بعد و دوری ہے تو حال کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے؟ اس لئے یہاں حقیقی معنی مراد ہوگا اور کاروبار عام ہوگا کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا اسی کو مصنفؒ نے لا یصلح حالا۔۔۔۔۔ میں بیان کیا ہے۔

حال کے عدم احتمال کی تفریحی مثال: جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی کہ حال احتمال نہ ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی ہی مرادو معتبر ہوگا، تو اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے کہا: اگر بیوی نے شوہر سے کہا ”طلقنی و لک الف“ مجھے طلاق دو اور تمہارے لیے ایک ہزار ہے، شوہر نے سن کر ہزار کی خوشی میں طلاق دیدی تو طلاق ہو جائے گی اور بیوی پر کچھ لازم نہ ہوگا، زن زردونوں گئے، اب زمیں پر رہے، وجہ ظاہر ہے کہ ”طلقنی“ طلب طلاق کے لیے بذات خود مفید ہے پھر ”و لک الف“ حال وقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کہ عموماً طلاق بلا عوض ہوتی ہے ”زوجہ“ کو، کیونکہ ”اصول النکاح“ کا یہ اصولی مسئلہ معلوم تھا اس لیے طلاق لے لی اور واجب کچھ نہیں! یہ عدم احتمال پر تفریحی مثال ہے۔

حال کا احتمال ہونے کی تفریحی مثال: اس کے برعکس یہ مثال بھی سمجھئے کہ محکمہ، مطاریا بازار میں کسی نے ایک مزدور سے کہا ”احمل هذا المتاع و لک درہم“ یہ سامان اٹھاؤ اس حال میں کہ تیرے لیے ایک روپیہ ہے، یہاں سامان اٹھانے میں اور پہچانے پر ایک روپیہ مزدوری لازم ہوگی ”و لک الف“ سابقہ مثال میں اور ”و لک درہم“ اس مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں حال وقید نہ تھا جبکہ زیر بحث میں دلالت حال قرینہ ہے کہ یہاں مجازی معنی حال وقید مراد لیں، اس لئے کہ اجارے میں اجرت ہوتی ہے، فصل آٹھ میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ کبھی ”دلالت حال“ کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑا جاتا ہے نتیجہ یہ ہے کہ اس مثال میں حال وقید بناتے ہوئے ایک روپیہ مزدوری واجب ہوگی۔

واقعہ 1999ء کے سالانہ اجتماع رائیونڈ کی دعا کے بعد روڈ کے کنارے ہجوم ہو رہا تھا، ایک نوجوان چلا چلا کر کہہ رہا تھا ”لیتے جاؤ، لیتے جاؤ“ راقم بھی قریب ہوا تو وہاں اکابر دیوبند نور اللہ مراقیہم و نصح ورقی مقاصدہم و الزمینی بہم کی تاریخ و سند سے مرتب کیلنڈر پانچ روپے میں فروخت ہو رہا تھا، پانچ والا کاغذی نوٹ تھماتے ہوئے ایک لے لیا اسی دوران ایک شخص نے کیلنڈر لیا اور چلتا بنا..... تو دوڑ کر نوجوان نے اسے روکا اور پانچ روپے وصول کیے..... یہ دلالت حال ہے جو شب و روز ہمارے سامنے پیش آتی ہے اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں حالانکہ ”لیتے جاؤ“ میں قیمت کا ذکر نہ تھا دلالت حال سے ثابت ہوئی۔

اسطراد: بندہ جامعہ صدیق اکبر نارنگ منڈی میں عشاء کے بعد بیٹھا ہوا تھا کہ اہل مجلس میں سے ایک فہم ساتھی نے مسئلہ حاضر و ناظر پر لاہور کے ایک صاحب کا پر ملال استدلال ذکر کیا اور سورۃ توبہ کی آیت ۶۲ کا جملہ ”واللہ ورسولہ احق ان یروضہ“ پڑھا کہا: کہ صاحب! نے قرآن کریم سے صریح دلیل پیش کی اور مریدین میں خوب داد کی جھولیاں بھریں ”تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے“ کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ حقدار ہیں کہ انہیں راضی کیا جائے ”یہاں“ ”مفروضہ“ جو اتحاد و یگانگت کی کھلی دلیل ہے۔ لیکن فہم سلیم کے ادنیٰ تا مل و تدبر سے مدعا و مسئلہ کا بطلان اظہر من الشمس ہے، اولاً اس لیے کہ ”مفروضہ“ کا مرجع اللہ اور اس کے رسول علی الانفراد ہیں بالاتحاد نہیں، ثانیاً اس لیے کہ رسول کی اضافت بھی دونوں کے جدا ہونے کی دلیل ہے، ورنہ اضافت الی نفسہ لازم آئے گی، حالانکہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں جدا ہوتے ہیں۔ ثالثاً اس لیے کہ واو کے ساتھ عطف مغایرت ذاتی کا مقتضی ہے، دونوں کی رضا ایک ہے، جو اللہ کی رضا ہے وہی حضور کی رضا ہے، ذات و

شان جدا جدا ہے جسے گڈمڈ کر کے رضا خانیوں نے اپنی دلیل بنانے کی خام کوشش کی جو ناکام رہی۔ پھر راقم نے مثال سے بات سمجھا دی کہ دیکھئے ہم بار بار کہتے ہیں ”شب و روز اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں“ شب اور روز یعنی رات اور دن کی حقیقت جدا جدا ہے ”اللہ کی مخلوق ہونا ایک حکم ہے اسی طرح اللہ اور اس کے رسول کی ذات و صفات جدا جدا ہیں رضا ایک ہے جس عمل پر اللہ راضی اس پر رسول راضی، جس پر رسول راضی اس پر اللہ راضی، دونوں کی رحمت و رضایانے والے لے گئے بازی جعلنا اللہ معہم ولا تجعلنا من المبتدعین!

ان سطور سے مقصود یہی ہے کہ حروف معانی کی بحث شوق و جہد سے پڑھیں یہ بہت اہمیت کے حامل ہے۔

تمرینی سوالات: س: ”واو“ کے متعلق جمع کے لئے ہونے پر ابتدائی تینوں تفرہیں مسائل کیا ہیں؟

س: واو حال ہونے کی کیا شرط ہے مثال سے واضح کریں!

س: واو برائے تعلیق کی مثال کیا ہے وضاحت کیجئے!

س: اگر واو حالیہ پر محمول نہ ہو سکتی ہو تو کس پر محمول ہوگی؟

س: حروف معانی کی اہمیت کے بارے میں آپ نے کیا پڑھا ہے، نیز فصل کی پہلی تین سطریں پر اعراب لگائیں!

۱۹۔ فصل: انیسویں فصل فا کے معانی کے بیان میں ہے۔

الْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ، وَلِهَذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْزِيَةِ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ، قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ: بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ فَقَالَ الْآخَرُ: فَهُوَ حُرٌّ، يَكُونُ ذَلِكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ اقْتِضَاءً، وَيُثَبِّتُ الْعِنَقَ مِنْهُ عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: وَهُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ، فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ، وَإِذَا قَالَ لِلْخِيَاطِ: أَنْظِرْ إِلَيَّ هَذَا الثَّوبَ أَيَكْفِينِي قِمِيصًا؟ فَظَنَرَفَقَالَ: نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوبِ: فَاقْطَعُهُ! فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ كَانَ الْخِيَاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: اقْطَعُهُ أَوْ رَاقْطَعُهُ! فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْخِيَاطُ ضَامِنًا، وَلَوْ قَالَ: بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوبَ بِعَشْرَةِ فَا قَطَعَهُ! فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًا، وَلَوْ قَالَ: إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ، فَالْشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ أَوْ لَا أَوْ آخِرًا لَكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

”فا“ تعقيب مع الوصل کے لیے ہے، اسی لیے تو جزاؤں میں استعمال کی جاتی ہے، کیونکہ جزا شرط کے بعد آتی

ہے، ہمارے اصحاب احناف نے کہا: جب بائع نے مشتری سے کہا: میں نے یہ غلام تجھے ہزار کے بدلے میں بیچا

تو دوسرے نے کہا: پھر وہ آزاد ہے، یہ اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوا اور اس سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہوگی بر

خلاف اس صورت کے جو اگر کہا: دھو، یا دھو، اس لیے کہ یہ بیع کو رد کرنا ہے، اور جب ایک شخص نے درزی سے

کہا: یہ کپڑا دیکھ! کیا میری قمیص کے لیے کافی ہوگا؟ پھر اس درزی نے دیکھ لیا تو کہا جی ہاں! پھر کپڑے کے مالک نے کہا: سوا سے کاٹ لے اس نے کاٹ لیا اچانک وہ اس کی قمیص کے لیے کافی نہ ہوا تو درزی ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس (مالک) نے کفایت کے وعدے کے بعد کاٹنے کا حکم دیا، بخلاف اس صورت کے جو اس نے کہا: اسے کاٹ یا اور اسے کاٹ پھر اس نے کاٹ لیا تو اس صورت میں درزی ضامن نہ ہوگا، اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا: میں نے تجھے یہ کپڑا اس روپے کے بدلے بیچا سوا سے کاٹ لے، پھر اس نے کاٹا اور کچھ نہ کہا تو بیع پوری ہوئی، اور اگر شوہر نے کہا: اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پھر اس گھر میں تو مطلقہ ہے، تو دوسرے گھر میں داخل ہونا پہلے کے متصل بعد شرط ہوگا، یہاں تک کہ اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا دوسرے میں آخر میں داخل ہوئی لیکن کچھ وقت کے بعد تب طلاق واقع نہ ہوگی۔

توضیح: اس عبارت میں ”فا“ کا پہلا معنی اور تفریعاً تین فقہی مثالیں تائید کے لیے مذکور ہیں۔

فا کا معنی: لغت و فقہ کے ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ ”فا“ تعقیب مع الوصل کے لیے ہے۔ تعقیب عقب سے بروزن تعلیل مصدر ہے، اس کا معنی پیچھے آنا (یعقب علیہ السلام اپنے جڑواں بھائی ”عمیس“ کے بعد پیدا ہوئے اس لیے ان کا نام ”یعقب“ پیچھے آنے والا ہے) (خازن) فا کا مدخول بھی ماقبل کے بعد ہوتا ہے اسی لیے برائے تعقیب کہا جاتا ہے، دیگر کتب اصول میں الفاء للترتیب بھی کہا جاتا ہے، مع الوصل کا مطلب متصل اور ساتھ ہونا ہے یعنی بعد کے ساتھ متصل ہو، جیسے جساء زید فعمرو۔ اس کا مطلب ہے کہ عمرو زید کے بعد متصل آیا ہے، فا کے آنے سے ترتیب و تعقیب اور اتصال دونوں ثابت ہوئے، اس کا نام فا تعقیبہ ہے۔

دلیل: لہذا اسے دلیل و تعلیل ذکر کر رہے ہیں کہ فا تعقیب مع الوصل کے لیے ہے، اسی وجہ سے جملہ شرطیہ کی جزا پر فا واقع ہوتی ہے کیونکہ جزا شرط کے بعد ہوتی ہے اور فا بھی تعقیب کے لیے ہے تو جزا پر داخل ہونا بر محل اور تعقیب مع الوصل کی دلیل ہے، اگر تعقیب کے لیے نہ ہوتی تو جزاؤں پر استعمال نہ ہو سکتی، آگے اسی کی تفہیم و تائید کے لیے چند مسائل کا ذکر ہے۔

پہلی تفریع: فا کے مذکورہ معنی کو سمجھانے کے لیے پہلی مثال یہ ہے کہ بائع نے کہا: بعت منك هذا العبد بالف لقال الاخر فهو حر۔ اس مثال میں مقصود اور محل استشہاد ”فہو حر“ کی فا ہے، بائع کی طرف سے ایجاب کے جواب میں مشتری کا ”فہو حر“ کہنا صحت بیع اور آزادی کی خبر ہے، فا تعقیب و بعدیت کا تقاضا کرتی ہے، اس لیے اقتضاء قبول بیع ثابت کریں گے، پھر اس کے بعد غلام آزاد ہوگا اور ”فہو حر“ کہنے والے پر ہزار لازم ہوگا، اگر فا کی بجائے وا کہی یا بغیر واو کے یعنی ”وہو حر یا ہو حر“ کہا تو یہ بیع کو رد کرتا ہے، کہ وہا زاد ہے، اس صورت میں بیع ثابت ہوگی نہ آزادی اور نہ ہی ہزار لازم ہوگا۔

دوسری تفریع: ایک شخص کپڑا لے کر درزی کے پاس پہنچا اور درزی سے کہا: کہ یہ کپڑا دیکھ کیا میری ”قمیص“ کے لیے کفایت

کرے گا؟ اس نے کپڑے کو دیکھا پھر کہا جی ہاں، تسلی بخش جواب سن کر کپڑے والے نے کہا ”فاقطعه“ پھر اسے کاٹ لے! درزی نے کاٹ لیا پھر سیتے وقت اچانک کپڑا کافی نہ رہا تو درزی کو کپڑے کی ضمان دینا ہوگی، کیونکہ مالک نے کفایت کے متعلق دریافت کرنے کے بعد کاٹنے کا حکم و اجازت دی تھی، جب درزی نے پہلے کہا تھا کہ کافی ہوگا تو اب کمی کی صورت میں ضامن ہوگا کیونکہ ”فاقطعه“ میں فابرائے تعقیب ہے۔ ہاں اگر ”اقطعه“ یا ”واقطعه“ کہتا تو پھر درزی پر ضمان نہ ہوتی۔

تیسری تفریع: کپڑے کے مالک بائع نے کہا ”بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه“ دوسرے نے کچھ نہیں کہا اور کپڑا کاٹ لیا تو بھی بیع تام ہوگی کیونکہ، فاقطعه میں فابرائے تعقیب ہے قطع ثوب صحت و ثبوت بیع کے بعد ہوا۔

چوتھی تفریع: مذکورہ تینوں مثالوں میں تعقیب و بعدیت کی خوب مشق ہوئی، اب اتصال و ترتیب دونوں کو واضح کرنے کے لیے مثال ذکر ہو رہی ہے، اگر شوہر نے بیوی سے کہا: ”ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فالت طالق“ اس صورت میں طلاق اس شرط پر واقع ہوگی کہ دونوں دخول ترتیب و اتصال کے ساتھ ہوں اگر خلاف ترتیب داخل ہوئی یا داخل تو ترتیب کے ساتھ ہوئی لیکن کچھ دیر وقفہ کے بعد تو دونوں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہ فاکے معنی کے خلاف ہے، ہاں ترتیب و اتصال کے ساتھ دخول کی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَقَدْ تَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: اذْ إِلَى الْفَا فَانْتَ خُرْ، كَانَ الْعَبْدُ خُرًا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ شَيْئًا، وَلَوْ قَالَ لِلْحُرِّبِيِّ: اِنْزِلْ فَانْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ، وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ: أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا أَطْلَقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوَكُّيًّا بِطَلَاكِ غَيْرِ الْأَوَّلِ، فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ: طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ، وَلَوْ قَالَ: طَلَّقَهَا أَفْجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً، وَلَوْ قَالَ: طَلَّقَهَا أَوْجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: طَلَّقَهَا وَابْنَهَا أَوْ ابْنَهَا وَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ.

”کبھی ”فا“ علت بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے، اسکی مثال جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: مجھے ایک ہزار ادا کر اس لیے تو آزاد ہے، غلام آزاد ہوگا اسی وقت اگر چہ اس نے کچھ ادا نہ کیا، اور مسلمان نے برسر پیکر کافر سے کہا: اتر اس لئے کہ تو امن والا ہے تو وہ امن والا ہوگا اگرچہ نہ اترے، اور جامع صغیر میں ہے جب شوہر نے (کسی کو وکیل بناتے ہوئے) کہا: میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لیے تو اسے طلاق دے، پھر اس وکیل نے مجلس میں اسے طلاق دیدی تو طلاق بائنہ سے مطلقہ ہوگی، اور دوسرا جملہ پہلے کے علاوہ طلاق کی وکالت کیلئے نہ ہوگا پس وہ گویا یوں ہوگا کہ شوہر نے کہا: تو اسے طلاق دے اس سبب سے کہ اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اور اگر کہا: تو اسے طلاق دے سو میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا، پھر اس وکیل نے طلاق دی مجلس میں تو طلاق

رجعی سے مطلقہ ہوگی، اور اگر کہا: تو اسے طلاق دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا اور اس وکیل نے مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں سے مطلقہ ہوگی، اور اسی طرح اگر کہا: تو طلاق دے اور اسے جدا کر دیا گیا: اسے جدا کر اور اسے طلاق دے، پھر اس نے مجلس میں طلاق دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ”فا“ کا دوسرا معنی اور اسکی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

فامرأے علت: فا کا دوسرا معنی علت بیان کرنا ہے، پھر دو صورتیں ہیں کبھی تو فاعلت پر داخل ہوتی ہے جیسے عرب ظالم کے پنجے میں پھنسے ہوئے مظلوم قیدی سے کہتے ہیں ”أَبَشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ“ ”خوش ہو جا تیری مدد آگئی“ ابشر بشارت حاصل کر حکم ہے اور قد اناک الغوث علت ہے، اس لیے خوش ہو کہ تیری خلاصی اور فرخی کے لیے مدد آئی ہے، مدد ابشارت کی علت ہے جس پر فاعل داخل ہے۔ کبھی فاعل و حکم پر داخل ہوتی ہے جیسے عرب کہتے ہیں ”أَطَعْمْتُهُ فَأَشْبَعْتُهُ، وَاسْقَيْتُهُ فَأَرَوَيْتُهُ“ میں نے اسے کھلایا سو اسے سیر کر دیا، میں نے اسے پلایا سو اسے سیراب کر دیا، کھلانا پلانا سبب ہیں اور سیر و سیراب کرنا حکم ہے، سیر کرنا اور سیراب کرنا حکم اس لیے ثابت ہوئے کہ کھلایا اور پلایا گیا ہے یہاں فاعل و حکم پر داخل ہے، اس کا نام فاعلیہ ہے اس لئے کہ یہ لام تعلیل کے معنی میں ہوتی ہے۔

فاعلیہ کے لیے شرائط: فاعلت بیان کرنے کے لیے آتی ہے اگرچہ تعقیب و ترتیب والے معنی کی نسبت کم، قد تعلیلیہ سے مصنف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے پھر علت پر داخل ہونے کے لیے ایک لازم شرط بھی ہے۔

قال الامام فخر الاسلام: انما تدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدمم، فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم ليحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء (اصول بزدوی) علامہ بزدوی نے کہا: فاعلت پر تب داخل ہوتی ہے جب وہ دائمی ہو، وہ حکم کے بعد ایسے باقی رہے جیسے حکم سے پہلے موجود تھی، تاکہ فا کا اصل معنی تعقیب حاصل ہو۔

علامہ نے شرط واضح کر دی کہ فا اس علت پر داخل ہوگی جو دائمی ہو، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ علت و سبب پہلے ہوتا ہے حکم اس پر بعد میں مرتب ہوتا ہے، اگر دائمی علت نہ ہو تو وہ حکم کے بعد نہ رہے گی حالانکہ فا کا اصل اور حقیقی معنی تعقیب و بعدیت ہے جب علت عارضی ہو حکم کے بعد نہ رہے تو اس پر فاعل داخل نہ ہو سکے گا، اس لیے لازمی شرط قرار دی کہ علت ان علل میں سے ہو جو دائمی ہوں تاکہ اصلی معنی تعقیب کا حصول رہے۔ یہ بات بار بار ہم نے پڑھی ہے کہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ و اعتبار ہوتا ہے، بہر حال یہ بات ذہن نشین رہے کہ فاعلیہ کے دخول کے لیے مدخول علت دائمی ہو، صاحب توضیح نے علت غائی کہا ہے۔

فا کے علت پر داخل ہونے کی مثال: مصنف نے پہلے علت پر فاعل داخل ہونے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: اِذَا لَيْتِ الْفَافَانَتْ حُرًّا، تو مجھے ہزار دادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، اداء الف حکم اور معلول ہے

اور آزادی و حریت علت ہے، مطلب یہ ہے کیونکہ تو آزاد ہے مجھے ہزار ادا کر، مذکورہ بالا شرط علت دائمی موجود ہے کہ آزادی دائمی چیز ہے، اس لئے اس علت پر فاعلیہ داخل ہے، باقی اسے فاعلہ تعقیبہ نہیں بنا سکتے کہ پہلا جملہ انشائیہ ہے جس پر جملہ خبریہ کا عطف جائز نہیں، اس لئے یہ فاعلیہ ہے۔ غلام فی الفور آزاد ہوگا بھلے کچھ نہ دیا ہو۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک مسلمان نے برسر پرکار کافر سے کہا: انزل فانث امن، نیچے اتر تو امن والا ہے، انزل حکم و معلول ہے اور انت امن علت ہے، جس پر فاعلیہ داخل ہے، امن بھی دائمی علت ہے (نقص امن عارضی ہوتا ہے) مطلب یہ ہے کہ تو امن والا ہے اتر آ، بھلے وہ اترے یا نہ اترے مامون و محفوظ ہوگا۔

فاعلیہ کے معلول و حکم پر داخل ہونے کی مثال: مصنف نے جامع صغیر سے ایسی مثال پیش کی ہے جس میں فاعلت کے بجائے معلول پر داخل ہے، ایک شخص نے طلاق تفویض و سپرد کرتے ہوئے کہا: امر امرائی بیدک فطلقھا، میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لئے تو اسے طلاق دے، یہاں ”امر امرائی بیدک“ علت ہے اور ”طلقھا“ معلول و حکم ہے، جس پر فاعلیہ داخل ہے، مطلب یہ ہے کہ تو اسے طلاق دے (یہ حکم ہے) سبب یہ ہے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے سپرد کر دیا ہے اس سبب سے تو اسے طلاق دے، شوہر کے اس جملے کے بعد جسے طلاق تفویض ہوئی اس شخص نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق باندہ سے مطلقہ ہوگی، ایک اور باندہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض طلاق میں ”امر امرائی بیدک“ الفاظ کنایہ ہیں اور ایک بار سپرد کی ہے تو الفاظ کنایہ ایک بار سپرد کرنے سے ایک باندہ ہی واقع ہوگی، باقی اس کے ساتھ ”فطلقھا“ تو کیل کیلئے نہیں بلکہ اسی کی وضاحت ہے، گویا یوں کہا ”طلقھا“ بسبب ان امرہا بیدک“ اس لئے ایک باندہ طلاق ہوگی۔ فطلقھا فی المجلس میں یہ یاد رہے کہ تفویض طلاق کا حکم مجلس پر منحصر ہوتا ہے، تفویض طلاق کے بعد مفوض الیہ نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی ورنہ مجلس برخواست و ختم ہونے کے بعد اسے طلاق دینے کا حق نہ رہے گا، اس لئے فی المجلس کی قید بڑھادی۔ مذکورہ صورت میں طلاق باندہ تھی، اگر تفویض طلاق میں الفاظ برعکس کہے یعنی پہلے صریح پھر کنایہ کہے تو حکم برعکس طلاق رجعی کا ہوگا، اگر کہا: طلقھا فجعلت امرھا بیدک، اسے طلاق دے اس لئے کہ اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کر دیا ہے، اب چونکہ طلقھا صریح لفظ مقدم ہے، مفوض الیہ نے مجلس میں طلاق دی تو ایک رجعی واقع ہوگی، یہ صریح طلاق کی تفویض کہلاتی ہے۔ فجعلت امرھا بیدک اسی کا بیان ہے۔

فاعلیہ سے جدا مثال: ”الاشیاء تعرف باضدادھا“ کے مطابق بغیر فاوالی مثالیں ذکر کر کے مصنف ”فرق واضح کر رہے ہیں، شوہر نے کہا: طلقھا وجعلت امرھا بیدک، اسے طلاق دے اور اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کر دیا، یہاں فا کی بجائے واو ہے، پہلا جملہ انشائیہ اور دوسرا جملہ خبریہ ہونے کی وجہ سے عطف درست نہیں اور فائدہ ہونے کی وجہ سے بیان علت بھی نہیں بنا سکتے تو لامحالہ انہیں دو مستقل جملے قرار دیں گے اور دو طلاقیں ہوں گی، دو کی وجہ یہ ہے کہ دو جملوں سے

وکیل بنایا جس کی دوسرے نے قہیل کر کے طلاق دی، جب وکیل دوکا بنا تو واقع بھی دو طلاقیں ہوں گی۔

دونوں بائندہ ہونے کی وجہ بھی خوب توجہ سے سنیں اور ذہن نشیں کر لیں، دیکھئے طلغہا صریح کی وجہ سے ایک طلاق رجعی واقع ہوئی پھر مستقل جملہ (عطف و بیان علت نہ ہونے کی وجہ سے) جعلت امرہا بیدک لفظ کنایہ کی وجہ سے ایک بائندہ واقع ہوئی جب دو طلاقیں (ایک رجعی، ایک بائندہ) واقع ہو چکیں تو ہم نے ان کے حکم کی طرف رجوع کیا، طلاق رجعی کا حکم یہ ہے کہ شوہر کیلئے رجوع جائز ہے اور طلاق بائندہ کا حکم اور مقتضی یہ ہے کہ رجوع ناجائز ہو، اب تنازع ہوا ایک رجعی سے رجعت جائز ہے اور دوسری بائندہ سے رجعت جائز نہیں ہے ہم نے اور ضابطے کی طرف رجوع کیا کہ اگر جواز و عدم جواز میں تعارض ہو تو عدم جواز رائج ہوتا ہے، اس لئے عدم رجوع کا حکم لگاتے ہوئے دونوں کو بائندہ قرار دے دیا گویا بائندہ رجعی پر غالب ہوئی اسی طرح اگر طلقہا و ابنہا یا ابنہا و طلقہا کہا اور وکیل نے قہیل کرتے ہوئے طلاق دیدی تو دو طلاق بائندہ واقع ہوگی، دو دو جملہ ہونے کی وجہ سے اور دونوں بائندہ ہونے کی وجہ بھی گزری ہے۔

فطلقہا فی المجلس میں مجلس کی قید اتفاقی ہے، توکیل میں مجلس پر کالت منحصر نہیں ہوتی مجلس درخواست ہونے کے بعد بھی وکیل طلاق دے تو واقع ہو جائے گی۔ ہاں تفویض طلاق میں مجلس کی قید ہوتی ہے کما تر۔ فی المجلس کا لفظ ہو کاتب بھی ہو سکتا ہے کما اشار الیہ البعض۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمَنْكُوحَةُ ثَبَّتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءً كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا، لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيرَةَ حِينَ أُعْتِقَتْ: مَلَكَتْ بَضْعَكَ فَأَخْتَارِي، أَثَبَّتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مَلَكَهَا بَضْعُهَا بِالْعِتْقِ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بَضْعَ الْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بَعِثُهَا فَدَعَتْ الضَّرُورَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِإِزْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِثُبُوتِ الْخِيَارِ لَهَا وَإِزْدِيَادِ مِلْكِ الْبَضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنَى مَسْأَلَةِ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ، فَيُذَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُونَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَح.

”اسی بنا پر تو حارے طوائف نے کہا: جب شادی شدہ باندی آزاد ہوئی تو اس کیلئے ”خيار حق“ ہوگا چاہے اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ کیونکہ حضرت پریرہ رضی اللہ عنہا کو حضور ﷺ نے فرمایا جب وہ آزادی گئیں: ”تو اپنی بضع کی مالک ہے پس تو اختیار کر لے“ اس فرمان نے ان کیلئے آزادی کے سبب اپنے بضع کے ملک کی وجہ سے خيار حق

ثابت کیا اور یہ مقصود یعنی بضع کا مالک ہونا متفاوت نہیں ہوتا بھلے شوہر آزاد ہو یا غلام۔ اسی سے مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار عورتوں سے ہے۔ بلاشبہ منکوحہ باندی کا عضو انتفاع شوہر کی ملک ہے، اس کے آزاد ہونے کی وجہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوتی پھر ضرورت ہوئی اس بات کی کہ آزادی کی وجہ سے شوہر کی ملک بڑھ جائے یہاں تک کہ اس شوہر کیلئے زیادہ میں ملک ثابت ہو اور یہی سبب ہے اس کے اختیار حق حاصل و ثابت ہونے کا اور آزادی کی وجہ سے بضع پر ملک بڑھنا ہی مراد ہے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلے کا، سو گھمایا جائے گا تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم بیوی کے آزاد ہونے پر سوائے شوہر کے آزاد ہونے کے جیسا کہ وہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دو تفریعات ذکر کی ہیں۔

پہلی تفریع: سابقہ تقریر میں ہم نے پڑھا ہے کہ فاعلیہ علت پر داخل ہوتی ہے اور معلول و حکم پر بھی داخل ہوتی ہے، اسی بنا پر کہ فاعل معلول و حکم پر داخل ہوتی ہے، مصنفؒ کہتے ہیں: ہمارے علماء احنافؒ نے حدیث بریرہؓ سے استدلال کرتے ہوئے کہا: کہ منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کی وجہ سے اختیار حق حاصل ہوگا یعنی اگر باندی کسی کی بیوی تھی اور اسے آزادی مل گئی تو اسے اختیار ہے کہ اپنے سابقہ نکاح کو فسخ کر دے اور شوہر سے جدا ہو جائے یہ اختیار حق (آزادی کی وجہ سے حاصل ہونے والا اختیار) ہے دلیل: متن میں حدیث پاک کا مذکورہ جملہ ہے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا جب آزاد ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: **مَلَکَتْ بَعْضُکَ فَاصْطَلِیْ**، تو اپنے آزاد بضع کی مالک ہوئی اس لئے اپنے آپ کو اختیار کر لے۔ آزاد بضع کا مالک ہونا سبب اور علت ہے اور اپنے آپ کو اختیار کرنا اور اختیار حق استعمال کرنا معلول ہے جس پر فاعلیہ داخل ہے، اس لئے ہمارے علماء احنافؒ نے کہا: منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کی وجہ سے اختیار حق حاصل ہوگا بھلے شوہر غلام ہو یا آزاد۔

امام شافعی کا مسلک: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر غلام ہو تو پھر اختیار حق حاصل ہوگا۔ انہوں نے اختیار حق کی علت شوہر کے غلام ہونے کو قرار دیا، شوہر غلام ہے تو اختیار حق ملے گا شوہر آزاد ہے تو نہ ملے گا۔ اس کا جواب واضح ہے کہ حدیث پاک کی رو سے اختیار کی علت آزادی کی وجہ سے آزاد بضع کا مالک ہونا ہے، چاہے شوہر غلام ہو یا آزاد بہر دو صورت آزادی ملنے کی وجہ سے باندی کو آزاد ملک بضع ملا پہلے تو کثیر و ملوکہ تھی، اس لئے آزاد ہونے پر اسے ”اختیار حق“ حاصل ہوگا شوہر کا اعتبار نہ ہوگا۔

حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ: حضرت بریرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا قبیلہ نبطہ سے ہیں یا قبطیہ ہیں، ان کے والد کیلئے صحابیت ثابت ہے یہ انصار یا آل عتبہ بن ابی لہب کی ملوکہ تھیں، حضرت بریرہؓ کے حق اور اختیار حق کا تذکرہ صحیح بخاری میں ۲۹۵۲ میں ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے انہیں خرید کر آزاد کیا، آزادی سے پہلے بھی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت کرتی تھیں آزادی کے وقت حضرت مغیث رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں پھر ”اختیار حق“ استعمال کر کے ان سے علیحدگی اختیار کر لی تھی یہی بات زیر بحث مسئلہ میں احناف کا قوی استدلال ہے۔

حدیث بریرہؓ کے متعلق الاصابہ میں ہے ”وقد جمع بعض الائمة فوائد هذا الحديث فزادت على ثلثمائة و لیه لی لخصیہا فی فتح الباری (الاصابہ، فتح الباری) آنحضرت ﷺ کے استفسار پر انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی صداقت و پاکدامنی پر دو ٹوک جواب دیا تھا (انعامات المنعم)

دوسری تفریع: جب یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ منکوحہ باندی کو آزادی کے بعد ”خیار عتق“ حاصل ہوگا۔ چاہے شوہر غلام ہو یا آزاد کیونکہ ”خیار عتق“ کی علت آزادی کی وجہ سے آزاد بضع کا مالک ہونا ہے۔ تو اسی سے یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ طلاقوں کی تعداد کا اعتبار عورتوں سے ہے یہی دوسری تفریع ہے۔

مسئلہ: اس تفریع میں زیر بحث ہے کہ تین یا دو طلاقوں کا اعتبار عورتوں سے ہے یا مردوں سے؟ یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ رقیہ کی ہنس حریت کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ رقیہ حریت کی بنا پر قلت و کثرت ہوگی اور تعداد میں فرق آئے گا، اس میں اختلاف ہے کہ وہ کن کے اعتبار سے عورتوں کے اعتبار سے یا مردوں کے اعتبار سے؟ احنافؒ کے نزدیک طلاقوں کی تعداد کا اعتبار عورتوں پر ہے، باندی پر دو طلاقوں کا حق ہے یعنی باندی کے نکاح کو ختم کرنے کیلئے دو طلاقیں کافی ہیں کیونکہ ملک بضع ضعیف ہے، اور آزاد کے نکاح کو ختم کرنے کیلئے تین طلاقیں ہیں کیونکہ ملک بضع قوی ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ شوہر اگر آزاد ہے تو تین طلاقوں کا مالک ہوگا، شوہر اگر غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا یعنی طلاقوں کی تعداد کا اعتبار مردوں سے ہے۔

دلیل احنافؒ: صاحب اصول الشاشی نے فان بضع الامۃ..... سے اسکی تعلیل و دلیل پیش کی ہے کہ احناف کا مذہب مذکورہ بالا حدیث بریرہؓ پر متفرع ہے، اس طرح کہ منکوحہ باندی کا بضع ناکح کی ملک میں ہے اور اسکا ملک زائل نہیں ہوا، اس لیے کہ آزادی کے بعد باندی سابقہ نکاح کو برقرار رکھتی ہے تو کوئی بھی تجدید نکاح کا قائل و مدعی نہیں تو ثابت ہوا کہ منکوحہ باندی کا عضو انتفاع شوہر کی ملک میں ہے، پھر جب آزادی مل گئی تو ملک کو ترقی دینے اور بڑھانے کی ضرورت پیش آئی کیونکہ پہلے باندی تھی اب آزاد ہو چکی تو ملک قوی ہوگئی، تو آزادی کی وجہ سے باندی کو تقویت مل گئی حالانکہ شوہر کا نکاح تو سابق کیفیت پر ہے جس سے ضعیف باندی پر ملک حاصل ہوئی تھی یہ قوت اور ازادیاں ملک باندی کے لیے خیار عتق کے ثبوت کا سبب ہے، طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلہ میں یہی مراد ہے کہ باندی پر ملک ضعیف تو اسکے زائل کرنے کے لیے دو طلاقیں اور آزاد پر ملک انتفاع قوی تو اسکے زائل کرنے کے لیے تین طلاقیں، نتیجہ یہ ثابت ہوا کہ تعداد طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا۔ یہی احناف کا مسلک ہے۔

دلیل شوافعؒ: امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعداد طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا، امام مالکؒ نے بھی مؤطا میں یہی لکھا ہے؛ حدیث پاک: الطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ (السنن الکبریٰ للبیہقی ۳۷۰/۷) سے استدلال کیا ہے، دیکھیے صریح لفظ ہے طلاق کا اعتبار مردوں سے ہے اور عدت کا اعتبار عورتوں سے ہے، صاف معلوم ہوا کہ طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے۔

جوابات: محشیؒ نے پہلا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں، اس لیے کہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کی موجودگی میں یہ فیصلہ دیتے اور مکالمہ کرتے تھے اور اس حدیث سے دلیل نہیں پکڑتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت نہیں، ورنہ صحابی رسول ﷺ راوی حدیث اپنی روایت کردہ ثابت شدہ صحیح حدیث کے خلاف مکالمہ و فیصلہ پر خاموش نہ رہتے، مصنف عبدالرزاق میں موقوف مروی ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے ناسخ اگلی حدیث ہے جو حنفیہ کی دلیل میں مذکور ہے۔

تیسرا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث ثابت غیر منسوخ ہے لیکن مؤول ہے، مطلب یہ ہے کہ ایقاع طلاق کا اعتبار مردوں سے ہے اور عدت گزارنے کا اعتبار عورتوں سے ہے یعنی استدلال میں ذکر کردہ حدیث میں تعداد طلاق مرا نہیں بلکہ ایقاع طلاق مراد ہے اور یہ مسلم ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں کا حق ہے عورت کو طلاق دینے کا حق نہیں۔ الا یہ کہ شوہر حق طلاق اسے تفویض کر دے۔

احناف کی صریح دلیل: حدیث پاک میں ہے: طَلَاَقُ الْاَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ (ترمذی ۱۳۱۸، ابوداؤد ۳۰۵) باندی کی طلاق دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہے، یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ تعداد طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہے، اس سے پہلی فصل میں پڑھا ہوا مسلک احناف بھی ثابت ہوا کہ عدت حیض سے شمار ہوگی کما قرأنا فی تفسیر ثلثة قروء۔

ثمرہ اختلاف: اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں میں ظاہر ہوگا جب شوہر آزاد ہو اور بیوی کنیز ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا، شوافع کے نزدیک تین کا، اگر شوہر غلام اور بیوی آزاد تو حنفیہ کے نزدیک شوہر تین کا مالک ہوگا اور شوافع کے ہاں دو کا۔

تمرینی سوالات: س: جب فاتعیق مع الوصل کے لئے ہے تو پھر جزاء پر کیونکر داخل ہوتی ہے؟

س: صاحب ثوب نے خیاط سے فاطمہ قطعہ کہا تو کیا فرق ہے؟

س: ادا المی الفافانت حو میں فاکونی ہے اور فاتعلیلیہ کے لئے کیا شرائط ہیں؟

س: فاتخارای سے کیا استدلال ہے مفصل جواب کیا ہے؟

س: ولو قال ان دخلت هذه الدار سے لایقع الطلاق تک اعراب لگائیں!

۲۰۔ فَصْلُ: بیسویں فصل ”ثم“ کے معنی کے بیان میں ہے۔

ثُمَّ لِلتَّرَاخِي لِكِنَّهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُفِيدُ التَّرَاخِي فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ، وَعِنْدَهُمَا يُفِيدُ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ، وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا: إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ، فَعِنْدَهُ يَتَعَلَّقُ الْأُولَى بِالْمَدْخُولِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ، وَعِنْدَهُمَا

يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْدُّخُولِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُولِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةً، وَلَوْ قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ
ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ، فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَعَتِ الْأُولَى فِي الْحَالِ وَلَعَتِ الثَّانِيَّةُ
وَالثَّلَاثَةُ، وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُولِ لِمَا ذَكَّرْنَا، وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ
قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْأُولَى بِالْدُّخُولِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ
وَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّلَاثَةُ بِالْدُّخُولِ، وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْدُّخُولِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

”ثم“ تراخی کے لیے ہے لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک تلفظ و حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اسکی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب شوہر نے غیر موطوءہ بیوی سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق، سو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول سے معلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک تمام طلاقیں گھر میں دخول کے ساتھ معلق ہوگی، پھر دخول دار کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر کہا: تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر گھر میں داخل ہوئی، تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی بروقت واقع ہوگی اور دوسری تیسری لغو ہوں گی اور صاحبین کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی بسبب اسکے کہ جو ہم نے ذکر کیا، اور اگر عورت مدخول بہا ہے پھر اگر شرط کو مقدم کیا تو پہلی دخول شرط سے معلق ہوگی باقی دوسری وقت واقع ہوگی امام صاحبؒ کے نزدیک اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دوسری وقت واقع ہوگی تیسری دخول شرط کے ساتھ معلق ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں سب دخول دار سے معلق ہوگی۔

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے ”ثم“ کا معنی اور اس میں اختلاف کو دو مثالوں سے ذکر کیا ہے۔

ثم کا معنی: مصنفؒ کہتے ہیں ”ثم“ تراخی کے لیے آتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مہلت و وقفہ اور کچھ فاصلہ ہو جیسے جاء زيد ثم عمرو اسکا مطلب یہ ہے کہ عمرو کا آنا زید کے آنے کے بعد وقفے سے ہے، قرآن وحدیث میں اسکی متعدد مثالیں ہیں مثلاً اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا اُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰكِرُونَ، اُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰكِرُونَ (نساء ۱۳۷/ منافقون ۳/ تكتاثر ۳/۳) یہ تو اتفاقی امر ہے کہ ثم کا معنی تراخی ہے، پھر امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ تلفظ و حکم دونوں میں ”تراخی“ کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں؟

امام صاحبؒ کا قول: امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ تلفظ و حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ ثم تراخی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ہر چیز میں اصل کمال ہے اور تراخی میں کمال یہی ہے کہ تلفظ و حکم دونوں میں ہوتا کہ ثم کا وضعی معنی پورا پورا سچا آئے اس لیے دونوں میں مفید تراخی ہے۔

صاحبین کا قول: قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں اتصال ہوتا ہے انفصال سے عطف درست نہیں اس لیے ثم کا لحاظ کرتے ہوئے کہیں گے حکم میں تراخی کے لیے مفید ہے اور عطف کا لحاظ کرتے ہوئے تلفظ میں مفید تراخی نہ کہیں گے ویسے بھی معطوف علیہ اور معطوف متصل ہیں تو انفصال درست نہیں اور ثم کا معنی تراخی فی الحکم سے سچا آ جاتا ہے عطف۔

جواب: وَلَكِنَّا نَقُولُ: صَحَّةُ الْعُطْفِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْإِتِّصَالِ صَوْرَةً..... سے معنی نے جواب دیا کہ عطف میں اتصال کے لیے ثم کے معنی کو چھوڑنے یا ناقص کرنے کی حاجت نہیں، اس لئے کہ عطف کے صحیح ہونے کے لیے تو ظاہری اور صوری اتصال کافی ہے اور وہ موجود ہے کہ فائت طالق ثم طالق میں طالق طالق قریب قریب ہی تو ہیں، اس لیے رائج یہی ہے کہ ثم تلفظ و حکم دونوں میں مفید تراخی ہے کما هو قول الامام، آگے مثالوں سے ثمرہ اختلاف واضح کیا ہے۔

پہلی مثال: مذکورہ دونوں اقوال میں فرق بیان کرنے کے لیے مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ہر مثال میں دو صورتیں اور مجموعی طور پر چار صورتیں ہیں۔

پہلی مثال: غیر مدخول بہایوی کی ہے جس سے رخصتی اور غلطی صحیحہ نہ ہوئی ہو شوہر نے کہا: "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ لَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" یہ اس مثال کی پہلی صورت ہے جس میں شرط مقدم ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ فائت طالق میں مذکور پہلی طلاق دخول دار کی شرط سے معلق ہوگی، ثم طالق میں مذکور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی کیونکہ تلفظ و حکم دونوں میں تراخی ہے تو یہ شرط سے معلق نہ ہوگی بلکہ مؤخر ہوگی پھر غیر مدخول بہا ایک صریح طلاق سے باندھ جاتی ہے تو ضرورت نہ رہنے کی وجہ سے تیسری طلاق جو آخری ثم طالق میں مذکور ہے لغو ہو جائیگی اسی کو مصنفؒ نے کہا: پہلی معلق دوسری فی الفور واقع اور تیسری لغو۔ صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ صرف تراخی فی الحکم ہے تو تلفظ میں متصل ہونے کی وجہ سے سب طلاقیں شرط سے معلق ہوگی پھر جب شرط دخول دار پائی جائیگی تو ایک واقع ہوگی جو باندھ کر دے گی اور دیگر دو کی ضرورت ہی نہ رہے گی اگر شرط مؤخر ہو "أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ"

انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار، تو امام صاحبؒ کے نزدیک انت طالق میں مذکور پہلی بروقت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور دوسری تیسری دونوں لغو، صاحبینؒ کے نزدیک تینوں شرط سے معلق ہوگی اور دخول دار کے وقت صرف ایک واقع ہوگی، آپ نے ملاحظہ کیا کہ دونوں حضرات کے نزدیک طلاق تو ایک واقع ہوگی لیکن تقریر میں فرق ہے نیز یہ بھی کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال اور صاحبینؒ کے نزدیک دخول دار شرط کے وجود کے وقت۔

دوسری مثال: اگر بیوی مدخول بہا ہے تو پھر پہلی صورت یعنی شرط مقدم ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی

شرط سے معلق اور دوسری تیسری دونوں بروقت واقع ہوگی اور شرط مؤخر ہونے کی صورت میں پہلی دو فی الفور واقع اور تیسری شرط کے ساتھ والی معلق ہوگی، جو معلق ہے وہ دخول دار کے وقت واقع ہوگی کیونکہ مدخول بہا بیوی تینوں کا محل ہے، صاحبین کے نزدیک چاہے شرط مقدم ہو یا مؤخر تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہوگی دونوں صورتوں میں حکم ایک ہے کہ دخول دار کے وقت سب طلاقیں واقع ہوں گی۔

تمرینی سوالات: س: ثم کے مدلول میں کیا اختلاف ہے، ثمرہ اختلاف کیا ہے؟

س: ثم جاء کم رسول مصدق لما معکم (آل عمران) میں معنی منطبق کیسے ہو سکتا ہے؟

س: تراخی فی الحکم اور تراخی فی اللفظ والحکم کا فرق واضح کریں!

س: وان كانت المرأة مدخولا بها سے فصل تک صحیح اعراب لگائیں!

۲۱ فصل - اکیسویں فصل بل کے معنی کے بیان میں

بَلْ لِّتَذَارُكَ الْغُلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا: أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثُنَيْنِ وَقَعْتَ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلْ ثُنَيْنِ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحْ رُجُوعُهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثُنَيْنِ، وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: "لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ لَا بَلْ أَلْفَانٍ" حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَلْفٍ عِنْدَنَا، وَقَالَ زُفَرٌ: يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَلْفٍ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ لِتَذَارُكَ الْغُلَطِ بِإِثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحْ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ: وَذَلِكَ بِطَرِيقِ زِيَادَةِ الْأَلْفِ عَلَى الْأَلْفِ الْأَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثُنَيْنِ لِأَنَّ هَذَا إِنْشَاءٌ وَذَلِكَ إِخْبَارٌ وَالْغُلَطُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْإِخْبَارِ دُونَ الْإِنْشَاءِ فَاِمْكَنَ تَصْحِيحُ اللَّفْظِ بِتَذَارُكَ الْغُلَطِ فِي الْإِقْرَارِ دُونَ الطَّلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيقِ الْإِخْبَارِ بَانَ قَالَ: كُنْتُ طَلَقْتُكَ أَمْسٍ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثُنَيْنِ يَقَعُ ثُنَانٍ لِمَا ذَكَرْنَا

”حرف بل غلطی کی تلافی کے لیے ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ٹھہرانے کی صورت میں سو جب شوہر نے غیر مدخول

بہا بیوی سے کہا: ”انت طالق واحدة لا بل ثنئين“ تو ایک طلاق والی ہے بلکہ دو، ایک طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ

اس شوہر کا قول لا بل ثنئين پہلی سے رجوع ہے دوسرے کو اس کی جگہ ٹھہرا کر حالانکہ اس کا رجوع (اس انشاء والی

صورت میں) درست نہیں پس کہتے ہیں پہلی طلاق واقع ہوگی اور ثنئين کہتے وقت وہ اس کا محل ہی نہ رہی اور اگر

مدخل بہا ہو تو تینوں واقع ہوگی اور یہ اس (اخباری صورت) کے خلاف ہے جو اگر کہا: فلاں کے لیے مجھ پر ایک ہزار ہے نہیں بلکہ دو ہزار اس وقت ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہونگے امام زفرؒ نے کہا: تین ہزار واجب ہونگے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کے لیے ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ثابت کر کے اور اس اقرار کرنے والے کا پہلے اقرار کو باطل کرنا درست نہیں تو پہلے کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے کو درست قرار دینا واجب ہے اور یہ پہلے ہزار پر ہزار بڑھانے کے طریق سے ہے برخلاف اسکے قول ”انت طالق واحدة لا بل ثنتين“ کے کیونکہ یہ انشاء ہے اور وہ اقرار اخبار ہے، اور غلطی خبر دینے میں ہو سکتی ہے سواء انشاء کے، ممکن ہے کہ لفظ کو صحیح قرار دینا غلطی کی تلافی کے ساتھ اقرار میں سواء طلاق کے، یہاں تک کہ اگر طلاق خبر دینے کے طریقے سے ہو بایں صورت کہ شوہر نے کہا: ”میں نے تجھے کل گذشتہ ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو“ تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے بل کا معنی اور اخبار و انشاء میں اسکے استعمال کا فرق بیان کیا ہے۔

بل کا معنی: بل بھی حروف عطف میں سے ہے، یہ غلطی کی تلافی اور اول سے اعراض کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی متکلم سے کہنے میں جو غلطی ہو جاتی ہے بل کے ذریعہ اس کا تدارک و تلافی کرتا ہے اور بل کے بعد والا کلمہ پہلے کی جگہ پا کر کلام درست قرار دیتا ہے، بل سے پہلے والے لکھ کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بعد والے کے لیے فصل و حکم ثابت ہوگا جیسے ”جاءنی زید بل عمرو“ میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو، اب آنا عمرو کے لیے ثابت ہو ا زید کے لیے نہیں، متکلم عمرو کے آنے کی خبر دینا چاہتا تھا لیکن غلطی سے زید منہ سے نکل گیا تو بل کے ذریعہ اسکی تلافی کر لی یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ کبھی کبھار نفی کی تاکید کے لیے بل سے پہلے لا بھی آ جاتا ہے چنانچہ متن میں مذکورہ دونوں مثالوں میں بل کے ساتھ لاموجود ہے، اسی طرح اول سے اعراض اسی صورت میں درست ہوگا جہاں رجوع اور غلطی کی تلافی درست ہو چنانچہ انشاء میں اعراض و تلافی نہ ہوگی کیونکہ اس میں غلطی سے رجوع نہیں ہوتا، غلطی اور اس سے رجوع اخبار میں ہوتا ہے انشاء میں نہیں، اس لیے انشاء میں محض عطف والا معنی ہوگا ہاں اخبار میں تلافی ہو سکتی ہے۔

پہلی مثال: شوہر نے غیر مدخل بہا بیوی سے کہا: انت طالق واحدة لا بل ثنتين“ یہ طلاق و انشاء کی مثال ہے اس میں رجوع و تلافی درست نہیں ہو سکتی اس لیے یہاں عطف محض والا مطلب ہوگا پھر چونکہ بیوی غیر مدخل بہا ہے تو انت طالق واحدة کی ایک طلاق سے وہ بابت نہ ہو جائیگی اور بل ثنتين کہنے تک وہ محل ہی نہ رہی تو مزید کچھ واقع نہ ہوگی۔

ولم یصح رجوعہ..... کی دلیل انشاء ہونا ہے کہ انشاء میں رجوع نہیں ہو سکتا۔

ولو كانت مدخولاً بہا یقع الثلاث ہاں مذکورہ جملہ مدخل بہا بیوی سے کہا تو تینوں واقع ہوگی کیونکہ یہ تین طلاقیں کا محل ہے یہ انشاء کی مثال تھی آگے اخبار کی مثال ہے۔

دوسری مثال: ایک اقرار کرنے والے نے کسی کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا: ”لفلان علی الف لا بل الفان“ فلاں کے

لیے مجھ پر ایک ہزار ہیں نہیں بلکہ دو ہزار، امام زفرؒ سابقہ مدخول بہا کی طلاق والی مثال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں: تین ہزار واجب ہونگے ہمارے نزدیک یعنی جمہور احنافؒ کے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہونگے بلکہ دو ہزار واجب ہونگے۔

دلیل: لان حقیقہ اللفظ لتدارک الغلط..... سے احناف کی دلیل بیان کی ہے، دلیل یہ ہے کہ اقرار کا ابطال اور انکار درست نہیں ہوتا کہ ہم یہاں عام ضابطہ کے تحت الف کو غلط قرار دیکر الفان کو اسکی جگہ ٹھہرا دیں کیونکہ مسلم اصول ہے المرأ یؤخذ باقرارہ (مجمع الانہر ۳/ ۹۸) آدمی اپنے اقرار سے ماخوذ ہوتا ہے۔

یاد رہے جب اول کا ابطال و انکار درست نہیں تو اضراب عن الاول کی بجائے بقاء اول کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا ضروری ہو اب ایسی صورت کون سی ہے جس میں اول باقی اور ثانی بھی صحیح ہو بقول محشی یہ ممکن ہے کہ ثانی کو اول میں ملا دیں بین السطور سے اضراب بالترقی کہا گیا ہے یعنی ایک ہزار نہیں بلکہ دو ہزار ہیں، اب نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار واجب ہوں گے الف کا ابطال نہ ہوا کیونکہ الفان میں الف موجود ہے اور الفان درست ہوئے اسلیے کہ دو ہزار تو واجب کر رہے ہیں اس صورت میں تطبیق و تصحیح ہو جاتی ہے۔

تنبیہ: ۱۔ اجل الحواشی میں اس عبارت کو صاحب شریعت رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ”المرأ یؤخذ باقرارہ“ کے الفاظ سے پیش کیا گیا ہے جس سے مذکورہ جملہ کا حدیث ہونا معلوم ہوتا ہے یاد رہے کہ یہ حدیث نہیں فقہی ضابطہ ہے حوالہ بالا کی طرح فتح الباری ۸/ ۳۸۵ کتاب التفسیر میں ہے ”وانما قالت ذلک لان المرأ مواخذ باقرارہ“ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضابطہ ہے اقرار سے عدم رجوع کے لیے ہے۔

طلاق و اقرار میں وجہ فرق: بخلاف قولہ..... سے فرق بیان کیا ہے کہ تین کی بجائے مدخول بہا کو دو طلاقیں اس لیے واقع نہیں ہوتیں کہ یہ انشاء ہے، انشاء کہتے ہیں معدوم کو وجود دینا اور اقرار میں اخبار ہے، اخبار نام ہے موجود کی خبر دینا چونکہ خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اس لیے تغلیط و تصحیح اور طلاق ہو سکتی ہے انشاء میں نہیں فتا مل ولا تکسل اگر طلاق بھی اخبار کی صورت میں ہو تو پھر وہاں بھی دو طلاقیں واقع ہونگی۔

فائدہ: اس فصل میں لفظ غلط، بار بار آیا ہے یاد رکھیں یہ فتح اللام ہے عموماً ہمارے طلباء طالبات غلط مجرم اللام پڑھتے لکھتے اور کہتے ہیں یہ درست نہیں تصحیح کر لیں اور یاد ہانی کے لیے یہ جملہ ذہن نشین رہے ”الْغَلَطُ غَلَطٌ وَالْغَلَطُ صَحِيحٌ“ لام مجرم کے ساتھ کہنا غلط ہے اور لام مفتوح کے ساتھ کہنا اعراب کے اعتبار سے درست ہے۔

تمرینی سوالات: س: بل کا معنی اور پہلی مثال کی تفصیل و تطبیق کیا ہے؟

س: کیا طلاق و اقرار میں بل کے معنی کے اعتبار سے فرق ہے یا نہیں؟

س: امام زفرؒ کا مدعی کیا ہے؟

س: طلاق انشائی اور طلاق اخباری میں کیا فرق ہے مثال سے واضح کیجئے!

س: و الغلط انما یکون سے فصل تک اعراب لگائیے!

۲۲۔ فُضِّلَ بایسویں فصل لکن کے معنی کے بیان میں ہے

لَكِنْ لِّاِسْتِدْرَاكِ بَعْدِ النَّفْيِ فَيَكُونُ مُوجِبَهُ اِثْبَاتٌ مَا بَعْدَهُ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَقَابِتٌ
بِدَلِيلِهِ، وَالْعَطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ، فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا
يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِي بَعْدَهُ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ، مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا
قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ لِرَمَاهُ الْمَالَ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ
فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُونَ نَفْسِ الْمَالَ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ
تَمَنِ هَذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفًا يَلْزِمُهُ الْمَالَ
فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالَ.

”لکن نفی کے بعد ماقبل سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لیے ہے سوا کا موجب اپنے مابعد کا اثبات
ہے، بہر حال اسکے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت رہتی ہے اس کلمہ ”لکن“ سے عطف یقیناً اتساق کلام کے
وقت ثابت ہوتا ہے پھر اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ تو وہ نفی کلام ہوگی،
اسکی مثال وہ ہے جسے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا جب ایک شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا: ”فلاں کے مجھ
پر ایک ہزار قرض ہیں تو فلاں نے کہا: نہیں لیکن غصب کے ہیں“ اسے مال دینا لازم ہوگا اس لیے کہ کلام متسق ہے
سوا ظاہر ہوئی یہ بات کہ نفی اصل مال کے سوا سبب میں ہے، اسی طرح اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ ”فلاں کے
مجھ پر ایک ہزار اس باندی کے ثمن ہیں“ فلاں نے (جواباً) کہا: نہیں باندی تو تیری ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار
ہے اس سے بھی مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے لکن کا معنی اور اسکی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

لکن کا معنی: مصنفؒ کہتے ہیں لکن نفی کے بعد استدراک کے لیے ہے، استدراک استفعال کا مصدر ہے اور درک سے ہے،
درک کا معنی پانا ہے استدراک کا معنی اس وہم کو دور کرنا ہے جو سابقہ کلام سے پیدا ہو، متکلم نے ایک جملہ، عبارت اور بات کہی
اس سے ایک وہم و تردید سا پیدا ہوا اس کے دور کرنے کے لیے لکن ہے مثلاً زید و عمرو باہم دوست ہیں اکثر اکٹھے اٹھتے بیٹھتے
کھاتے پیتے اور آتے جاتے ہیں حاضری کے دوران متکلم نے کہا: ”مارائیٹ زیداً“ میں نے زید نہیں دیکھا یہ جملہ سننے سے
وہم پیدا ہوا کہ عمرو کو بھی نہ دیکھا اس وہم کو دور کرنے کے لیے لکن لایا جاتا ہے عبارت یہ ہوئی مارائیٹ زیداً لکن عمرو
میں نے زید کو نہیں دیکھا لیکن عمرو یعنی عمرو کو دیکھا ہے، یہ لکن کے بعد مفرد کی مثال ہے جملہ بھی آ سکتا ہے جیسے ”جاءنی زید
لکن عمرو لم یأت“ زید میرے پاس آیا ہے لیکن عمرو نہیں آیا یہاں زید کے آنے سے وہم پیدا ہو گیا کہ شاید عمرو بھی آیا
ہے تو لکن لا کر اس وہم کو دور کر دیا لیکن عمرو نہیں آیا۔

مخفف اور مشدّد کا فرق: اس فصل میں مقصودی طور پر تو لکن کے معنی کی بحث ہے۔

لفظی فرق بھی ملاحظہ ہو: کلام عرب میں ل، ک، ن، سے مرکب لفظ لکن نون مشدّد اور مخفف دونوں طرح مستعمل ہے اور دونوں طرح لکھا پڑھا اور بولا جاتا ہے جبکہ اردو میں لام کے بعد ”ی“ ساکنہ کے اضافہ کے ساتھ ”لیکن“ استعمال ہوتا ہے، لکن نون مخفف کے ساتھ حروف غیر عاملہ عاطفہ میں سے ہے لکن نون مشدّد کے ساتھ حروف عاملہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے یہاں حروف معانی کی بحث میں مصنف بالترتیب حروف عاملہ کے معانی ذکر کرتے آ رہے ہیں اس لئے بعض شراح نے اشتباہ ظاہر کیا ہے کہ علماء اصول نے لکن کو یہاں کیسے ذکر کیا لیکن اسکی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ عاملہ غیر عاملہ کی بحث و فرق عند الخاۃ ہے اہل اصول کے ہاں تو معانی کی بحث ہوتی ہے چنانچہ صاحب اصول الثاشی نے عنوان میں صاف لکھ دیا ”فصل فی تقریر حروف المعانی“ حروف عاملہ وغیرہ تو نہیں کہا اسلئے مخفف و مشدّد دونوں کے اس فصل و بحث میں ذکر کرنے سے کوئی شبہ نہیں کیونکہ لکن مخفف عاطفہ ہو یا مشدّد ناصبہ بہر دو صورت استدراک کے لیے ہوتا ہے ولا خفاء ولا نظر فیہ ولا شبہ علیہ اس لیے کوئی وہم نہ کیا جائے۔ اللہ اکبر لکن استدراکیہ کا معنی بیان کرنے سے پہلے خود لکن کے متعلق وہم دور کرنا پڑا خوب سمجھ لیں۔

بل اور لکن میں فرق: بعد اسی ظرف لا کر مصنف نے بل اور لکن کے مابین فرق کی طرف اشارہ کیا ہے یاد رکھئے بل اور لکن کے درمیان دو فرق ہیں ایک لفظی دوسرا معنوی فرق۔

پہلا اور لفظی فرق تو یہ ہے کہ، بل نفی و اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے جیسے سابقہ فصل میں پہلی مثال مثبت اور دوسری نفی لا کے ساتھ تھی جبکہ لکن نفی کے بعد آتا ہے اثبات کے بعد نہیں آتا اس میں مزید اتنی وضاحت ذہن میں رہے کہ یہ فرق اس صورت و مثال میں ہے جہاں لکن سے پہلے مفرد ہو یعنی عطف المفرد علی المفرد ہو اگر معطوف علیہ جملہ ہو تو پھر مثبت کے بعد بھی لکن آ سکتا ہے چنانچہ لکن کے معنی کے بیان میں دوسری مثال جملے کی ہے اور لکن سے پہلا جملہ جانی زید..... مثبت ہے دوسرا نفی۔

دوسرا اور معنوی فرق یہ ہے کہ بل ماقبل سے اضراب نفی اور مابعد کا اثبات دونوں چیزیں ثابت کرتا ہے یعنی دونوں طرف نفی اثبات کو ثابت کرتا ہے جبکہ لکن صرف مابعد میں نفی ثابت کرتا ہے ماقبل کے لیے نفی اثبات کا ثبوت نہیں کرتا بلکہ وہاں موجود حروف نفی وغیرہ یعنی سابقہ دلیل سے ملکت ہوتا ہے لکن دونوں طرف معنوی عمل نہیں کرتا فامّا نفی ما قبلہ فنثبت بدلیلہ کا یہی حاصل ہے مثلاً جانی زید بل عمرو میں لفظ بل ہی عمرو کے آنے کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور زید کے نہ آنے پر دلالت کرتا ہے اور مارایت زید لکن عمرو میں لکن صرف عمرو کے مرئی ہونے کو ثابت کرتا ہے باقی زید کا غیر مرئی اور نہ دیکھنا اسکی اپنی دلیل یعنی مانافہ سے ثابت ہے یوں سمجھ لیں لکن ایک دھاری ہے اور بل دو دھاری ہے۔

لکن کے معنی کے لیے شرط: والعطف بهذه الكلمة..... سے مصنف نے شرط بیان کی ہے کہ استدراک یعنی سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لیے شرط ہے کہ کلام متسق ہو، لکن جس جملے اور کلام میں ہو اسکا متسق ہونا

ضروری ہے، اگر کلام متیق نہ ہوئی تو پھر عطف واستدراک نہ ہوگا بلکہ لکن کے بعد نیا جملہ ہوگا جس کا ماقبل پر عطف وتعلق نہ ہوگا۔ اتساق کلام کا مطلب یہ ہے کہ اسمیں دو باتیں پائی جائیں، پہلی یہ کہ کلام متصل ہو لکن کا ماقبل اور مابعد متفصل نہ ہو، دوسری یہ کہ اثبات اور نفی کا محل جدا جدا ہو ایسا نہ ہو کہ جسکا اثبات ہے اسی کی نفی ہو، شرح مائتہ عامل میں بھی ہم نے پڑھا تھا ولہذا لا تقع الا بین الجملتین المتغایرتین اتساق کا حاصل اتصال وتغایر ہے یعنی کلام متصل ہو اور اثبات و نفی کا محل متغایر ہو۔

اتساق کلام کی مثال: امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے ایک شخص نے دوسرے کے حق میں اقرار کا اظہار کرتے ہوئے کہا: لفلان علی الف قرض فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض ہیں فلاں نے کہا لا و لکنہ غصب تو نفی جہت اور سبب کی ہوئی عین مال یعنی ہزار کی نہیں، لا سے نفی قرض ہونے کی ہے اور و لکنہ غصب سے اثبات غصب کا کہ جس ہزار کا آپ قرض کے بہانے اقرار کر رہے ہیں وہ قرض نہیں غصب شدہ ہیں تو مقرر کو ہزار لازم ہونگے اتساق کلام اتصال ومغایرت موجود ہے۔

دوسری مثال: اقرار کرتے ہوئے کہا: ”لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية“ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن میں اس نے کہا: ”لا الجارية جاريتك ولكن لی عليك الف“ نہیں باندی تو تیری ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں یہ بھی کلام متیق ہے لا سے سبب کی نفی ہے اور لکن سے مال کا ثبوت اس لئے ہزار لازم رہے گا۔

وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ: هَذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ: مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ، فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِمُقَرَّرٍ لَهُ الثَّانِي لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ، وَإِنْ فَصَّلَ كَانَ الْعَبْدُ لِمُقَرَّرٍ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ قَوْلُ الْمُقَرَّرِ لَهُ رَدًّا لِلْبَاقِرِ، وَلَوْ أَنَّ أَمَةً زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمَاءِ دَرَاهِمٍ فَقَالَ الْمَوْلَى: لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمَاءِ دَرَاهِمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَاءِ وَخَمْسِينَ بَطْلَ الْعَقْدِ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَإِنَّ نَفْسَ الْإِجَازَةِ وَإِثْبَاتَهَا بَعِيْنَهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ إِثْبَاتُهُ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: لَا أُجِيزُهُ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمَاءِ يَكُونُ فُسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ احْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْإِتْسَاقُ وَلَا إِتْسَاقٌ.

”اگر ایک آدمی کے قبضہ میں غلام ہے سو اس نے کہا: یہ میرے قبضہ والا غلام فلاں کا ہے اس نے کہا: میرا تو کبھی نہیں تھا لیکن فلاں دوسرے کا ہے اگر متصل کہا تو غلام مقرر ثانی کا ہوگا تو مقرر اول کا قول اقرار کو اپنے لیے رد کرنا ہوا، اگر کسی لونڈی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے بدلے اپنا نکاح کر لیا پھر مولیٰ نے کہا: میں ایک سو پر عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لیکن ایک سو پچاس کے بدلہ اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہوگا کیونکہ کلام غیر متسق ہے اس لئے عقد کی اجازت اور اسکی نفی بعینہ متحقق نہ ہوگی تو مولیٰ کا قول ”لیکن میں اسکی اجازت نہیں دیتا عقد کو رد کرنے کے بعد ثابت کرتا ہے“ اسی طرح اگر کہا: میں اسکی اجازت نہیں دیتا لیکن اسکی اجازت دوں گا اگر تم سو پر پچاس مجھے بڑھادو بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے نسخ نکاح ہے کیونکہ اس بیان کی شرط ہے اتساق

کلام اور یہاں اتساق نہیں“

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مزید دو مثالیں تفریعا ذکر کی ہیں جن میں اتساق و عدم اتساق کا حکم جدا جدا سمجھایا ہے۔

کلام متسق کی تیسری مثال: اس مطابقی مثال میں مصنف نے اتساق کلام ہونے کی وجہ سے ایک حکم اور غیر متسق ہونے کی صورت میں دوسرا حکم یعنی ایک مثال میں قدرے تغیر سے حکم سمجھایا ہے صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس غلام ہے اس نے اقرار کرتے ہوئے کہا: ”ہذا الفلان“ یہ فلاں مثلاً ناصر کا ہے وہ مقرر تھا اقرار کرنے والا یہ ناصر مقرر ہوا یعنی جس کے لیے اقرار کیا گیا ہے۔ اب مقررہ نے کہا: ہاں کان لسی فقط وہ تیرے قبضہ والا غلام میرا تو کبھی نہیں رہا یہ نفی ہے۔ یہ جملہ سننے سے وہم پیدا ہوا کہ جب اس کا نہیں تو کسی دوسرے کا بھی نہ ہوگا اس وہم کو دور کرنے کے لیے اس نے فوراً کہا: ”ولکنہ لفلان آخر“ لیکن وہ فلاں دوسرے مثلاً صابر کا ہے، دیکھیے کلام متسق ہے اتصال و مغایرت فی محل الحکم دونوں موجود ہیں مقررہ اول یعنی ناصر نے ماکان لی فقط میں نفی اپنے ملک سے کی اور ولکنہ لفلان آخر، سے اثبات یعنی صابر کے لیے کیا تو کلام درست، حکم ثابت، غلام مقررہ ثانی صابر کا ہوا یہ تفصیل متصل کلام کی ہے۔ بصورت دیگر ”وان فصل“ اگر کلام میں فصل کر دیا اتصال نہ رہا ماکان لی فقط کہا پھر کچھ فصل کے بعد مزید جملہ کہا تو پھر غلام حسب سابق مقرر و قبض کا رہے گا کلام متصل نہ ہونے کی وجہ سے استدراک نہ ہوگا۔

کلام غیر متصل کی مثال: غلام کی طرح لوٹڈی بھی مولیٰ کی اجازت و احکام کی پابند ہوتی ہے مولیٰ کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کر سکتی کوئی تصرف کرے گی تو مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے گا مثال یہ ہے کہ ایک کنیر نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سودر ہم مہر کے عوض نکاح کر لیا مولیٰ کو خبر ہوئی تو اس نے کہا: لا اجیز العقد بمائتہ درہم ولكن اجیزہ بمائتہ وخمسين شاید کسی کو شبہ ہو کہ لکن سے لا اجیز کا استدراک ہوا ہو مصنف کہتے ہیں عقد باطل کیونکہ اتصال کلام کی دوسری قید حکم کا محل متغایر ہونا مفقود ہے لا اجیز میں جس کی نفی ہے لکن اجیز میں اسی کا استدراک و اثبات ہے اتساق والی شرط نہ ہونے کی وجہ سے یہ ماقبل کا بیان نہ ہو سکے گا، اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا: لا اجیز ولكن اجیزہ ان زدتنی خمسين علی المائتہ بھلے اس میں ایک آدھ لفظ متغیر ہے کہ حکم کا محل متغیر نہیں بلکہ نفی اثبات دونوں کا محل ایک ہے اس لیے نکاح باطل، یاد رہے کہ نفی اس نکاح کی ہے جو سودر ہم مہر کے عوض طے ہوا اور اجازت اسکی ہے جس میں مہر ڈیڑھ سودر ہم ہے رقم کے فرق سے تغایر تو موجود ہے۔ محشی نے تصریح کی ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مہر کے ذکر پہلے بغیر بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثلاً واجب ہو جاتا ہے اس لئے تابع مہر میں فرق کا اعتبار نہیں جس طرح مہر کے ذکر و عدم ذکر سے نکاح متاثر نہیں ہوتا منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح مہر کی رقم میں فرق کا کوئی بھی اثر نہیں دراصل بیان کے لیے اتساق کلام شرط ہے اور مذکورہ صورت میں اتساق نہیں اس لیے سابقہ عقد باطل آئندہ مولیٰ کی مرضی۔

تمرینی سوالات: بس لکن کا معنی محل وقوع اور برائے عطف کی شرائط کیا ہیں؟

س: ولو كان في يده عبد فقال..... الخ میں کیا بیان ہے وصل وفسل کی صورت میں کیا حکم ہوگا؟
س: ”اساق کلام“ کا مفہوم مثال سے واضح کریں!

س: لكن للاستدراك سے فہو مستأنف پر اعراب لگائیں!

۲۳۔ فصل: تیسویں فصل اوکے معنی کے بیان میں۔

أَوْ لِنَسْأَلَ أَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ، وَلِهَذَا لَوْ قَالَ: هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتَّى كَانَ لَهُ وَلَايَةُ الْبَيَانِ، وَلَوْ قَالَ: وَكُلْتُ بَيْعَ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ الْوَكِيلُ أَحَدُهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَلَوْ بَاعَ أَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ إِلَى مِلْكِ الْمُوَكَّلِ لَا يَكُونُ لِلْآخِرِ أَنْ يَبِيعَهُ، وَلَوْ قَالَ لثَلَاثَ نِسْوَةٍ لَهُ، هَذِهِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ وَهَذِهِ طَلَّقْتُ أَحَدَ الْأُولَيَيْنِ وَطَلَّقْتُ الثَّالِثَةَ فِي الْحَالِ لِإِنْعَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا، وَيَكُونُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ: أَحَدَاكُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ، وَعَلَى هَذَا قَالَ زُفَرٌ إِذَا قَالَ: لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ لَا أَكْلِمُ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا فَلَا يَحْنُ مَالَهُمْ يُكْلِمُ أَحَدَ الْأُولَيَيْنِ وَالثَّالِثَ، وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْأَوَّلَ وَحْدَهُ يَحْنُ وَلَوْ كَلَّمَ أَحَدَ الْآخَرَيْنِ لَا يَحْنُ مَالَهُمْ يُكْلِمُهُمَا، وَلَوْ قَالَ: بَعِ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ هَذَا! كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

”اوندکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہونے کے لیے آتا ہے، اسی وجہ سے تو اگر کسی نے کہا: یہ غلام آزاد ہے یا یہ، اسکے قول ”احدہما“ کے مرتبہ میں ہوگا یہاں تک کہ اس مولیٰ کو بیان کا حق ہے اور اگر مولیٰ نے کہا: اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے میں نے اسکو وکیل بنایا، یا اسکو تو ان دو میں سے ایک وکیل ہوگا ان دونوں میں سے ہر ایک کو غلام فروخت کرنا مباح ہوا، اگر ان میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر غلام اسی سابقہ مولیٰ کی ملک لوٹ آیا تو دوسرے کو دوبارہ بیچنا درست نہ ہوگا، اگر کسی نے اپنی تین بیویوں سے کہا: یہ مطلق ہے یا یہ اور یہ، پہلی دو میں سے ایک مطلق ہو گئی اور تیسری ان دو میں مطلقہ پر عطف کی وجہ سے اسی وقت مطلقہ ہوگی اور شوہر کو پہلی دو میں سے کسی ایک کے بیان و وضاحت کا اختیار ہوگا یہ کلام ”احدیکما طالق و ہذہ“ کی طرح ہے، اسی مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے کہا: جب کسی شخص نے کہا ”میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہ کروں گا“ تو یہ بھی اسکے کلام ”لا اکلم احدہما“ کی طرح ہوگا جب تک پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہ کرے گا حائث نہ ہوگا، احناف کے نزدیک اگر پہلے ایک سے بات کر لی تو حائث ہوگا اور اگر دوسرے دو میں سے ایک سے بات کی تو جب تک ان دونوں سے بات نہ کی تو حائث نہ ہوگا اگر کہا اس غلام کو بیچ یا اسکو تو وکیل کو اختیار ہوگا جسے چاہے بیچ دے“

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے او، کا معنی تین مثالیں اور دو تقریبات ذکر کی ہیں۔

اوکا معنی: حروف عاطفہ میں سے، او، ہے عموماً اسکا ترجمہ یا، سے کیا جاتا ہے شمس الانمہ سرحدی، علامہ فخر الاسلام بزدویؒ اور جملہ اہل اصول واصحاب لغت کے نزدیک اسکا معنی ہے مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونا یعنی حرف اوکا مفہوم یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے کسی ایک کے لیے بلا تعین حکم ثابت ہے پھر تعین کا اختیار متکلم کو ہوتا ہے کہ وہ متعین کرے کہ ان دو میں سے میری مراد یہ ہے او کے ذریعہ مفرد پر مفرد کا عطف ڈالا جاتا ہے جیسے ”جاء زید او بکر“ جملے پر بھی عطف ہوتا ہے جیسے ”ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من ديارکم“ پہلی صورت میں دو مفردوں میں سے کسی ایک کے لیے ثبوت حکم کا فائدہ دیتا ہے، دوسری صورت میں کسی ایک جملے کے مضمون کے ثبوت کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہ: بعض نحاۃ اور اصولیوں نے یہ کہا ہے کہ او تشکیک کے لیے ہے یہ بات کمزور ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ او اخبار و انشاء دونوں میں استعمال ہوتا ہے حالانکہ انشاء میں تشکیک نہیں ہوتی اس لیے اوکا معنی تناول احد المذکورین ہے ہاں تعین کا جو متکلم کو اختیار ہوتا ہے اس اعتبار سے تشکیک سے تعبیر کریں تو کسی حد تک تطبیق و توافق ہو سکتا ہے لیکن یاد رہے کہ ثبوت حکم میں تردد نہیں حکم تو حتماً ثابت ہے، شمول حکم میں تعین کی ضرورت ہے کہ مذکورہ جملے کا حکم کس کے لیے ثابت ہے۔

شمول حکم بر سبیل بدل کی مثال: مولیٰ نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”هذ احتر او هذ اخر“ یہ آزاد ہے یا یہاں آزادی کا حکم ثابت ہوا کہ مشارالیه دو غلاموں میں سے ایک آزاد ہے یعنی مذکورہ میں سے کسی ایک کو حکم آزادی شامل ہے حکم علی سبیل البدل شامل ہے جب مولیٰ تعین کر دیا تو ایک پر حکم منحصر ہوگا اور دوسرے کے بدلے یہ متعین کیا ہوا آزاد ہو جائیگا یہ کلام ایسے ہوا جیسے کسی نے کہا: ”احد ہما حر“ ان دو میں سے ایک آزاد ہے۔

شمول حکم بر سبیل عموم کی مثال: مولیٰ نے اپنے غلام کو بیچنے کے لیے دو آدمیوں کو بلا تعین وکیل بناتے ہوئے کہا ”و تکلث ببيع هذا العبد هذا او هذا“ اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے میں نے اسکو یا اسکو وکیل بنایا اس سے علی العموم دونوں کے لیے وکالت ثابت ہوگی پھر عملاً جس نے پہل کر کے بیچ دیا تو بیع نافذ اور تعمیل توکیل اسی کے لیے ثابت، سابقہ مثال کی طرح یہاں یہ نہ ہوگا کہ کسی ایک متعین کے لیے وکالت ثابت ہوگی، نہیں بلکہ عموم کی وجہ سے دونوں کو شامل ہوگی عمل میں پہل کرنے والے کی نافذ ہوگی اور دوسرے کے لیے ختم، یہ نہ ہوگا کہ بکتے بکتے غلام اگر دوبارہ اسی مولیٰ کی ملک میں آ گیا تو دوسرا وکیل اسے نہ بیچ سکے گا کیونکہ سابقہ وکیل کی تعمیل ہو چکی اور ایک کی بیع نافذ ہوگئی یہی اوکا معنی ہے۔

پہلی تفریع: شوہر نے تین بیویوں سے کہا: ”هذه طالق او هذه طالق و هذه“ یہ ایسے ہے کہ اس نے کہا: ”احدینکما طالق و هذه“ تم دو میں سے ایک اور یہ مطلقہ ہے، پہلی دو میں سے ایک بلا تعین مطلقہ ہوگی اور تیسری جسے واو عاطفہ کے ذریعہ ذکر کیا فی الحال مطلقہ ہوگی، وجہ ظاہر ہے کہ ”او“ دو میں سے کسی ایک کو شامل ہونے کے لیے ہے پہلی دو میں سے ایک کو طلاق شامل ہوگی اور تیسری کیونکہ واو کے ساتھ معطوف ہے تو اسکا مطلقہ پر عطف ہے اور تعین و تبیین کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے فی الفور مطلقہ ہو جائے گی۔

دوسری اختلافی تفریع: ایک قسم اٹھانے والے نے کہا: ”لا اکلم هذا او هذا وهذا“ میں اس سے یا اس سے اور اس سے بات نہ کروں گا، اس تفریع کے حکم میں امام زفرؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے درمیان اختلاف ہے، امام زفرؒ کہتے ہیں جس طرح مذکورہ طلاق والی مثال میں پہلی دو میں سے ایک اور تیسری مطلقہ ہوئی، اسی طرح یہاں بھی پہلے دو میں سے ایک اور تیسرا جمع ہونگے نتیجہ یہ ہو گا کہ حالف پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے (دوسرے) بات کرے گا تو حانث ہوگا اگر پہلے دو میں سے تنہا ایک سے، یا تیسرے اکیلے ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا مثل مثال سابق یہ بھی ”لا اکلم احد هذين وهذا“ کی طرح ہے ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ فرماتے ہیں، اس کا حکم یہ ہے اگر صرف پہلے سے بات کی تو حانث ہوگا۔ ۲۔ دوسرے اور تیسرے دونوں سے اکٹھے بات کی تو بھی حانث ہوگا۔ ۳۔ اگر آخر والے دو میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا، خلاصہ حکم یہ ہے کہ امام زفرؒ مسئلہ قسم کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور تینوں صورتوں میں سے ایک میں حانث کہتے ہیں علماء ثلاثہ دو صورتوں میں حانث کہتے ہیں اور ایک میں نہیں۔

مبہ فرق: علماء ثلاثہ کہتے ہیں کہ، او، احد المذکورین کے لیے ہے جو متعین نہیں جو معین نہ ہو وہ مکہ ہوتا ہے پھر یہ منفی کلام ہے اور مسلم اصول ہے ”النکرة تحت النفي تفيد العموم“ عموم اس صورت میں ہے جو علماء ثلاثہ نے بیان کی صرف پہلے سے بات کی تو حانث، آخر والے دو سے بات کی تو بھی حانث ہاں اگر آخری دو میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ واد جمع والا معنی نہ پایا گیا یعنی طلاق والی سابقہ ثبت مثال اور یہ قسم والی منفی مثال کے حکم میں فرق ہے، امام زفرؒ نے یہ فرق نہیں کیا۔

ولو قال بع هذا العبد: مذکورہ دونوں مثالیں اور دونوں تفریعات جملہ خبریہ سے ہیں، یہ جملہ انشاء کی مثال ہے، اگر کسی نے وکیل بناتے ہوئے دو غلاموں کی طرف اشارہ کیا کہ اسے بچ یا اسے، تو وکیل کو اختیار ہوگا دونوں مشار الیہ غلاموں میں سے جسے چاہے فروخت کر دے کیونکہ یہ انشاء ہے اور انشاء میں تخیر ہی مراد ہوتی ہے چنانچہ ”اجب عن احد الشقين من كل سوال“ اور برائے تخیر آئے دن امتحانات میں ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔

وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَن تَزَوَّجَهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى هَذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمَثَلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا وَالْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمَثَلِ فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: التَّشَهُدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ“ عُلِقَ الْإِتِمَامُ بِأَحَدِيهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَقَدْ شَرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُدِ، ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تُوجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ حَتَّى لَوْ قَالَ: لَا أَكْلَمُ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْنُثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا، وَفِي الْبَيِّنَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ: خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ وَمِنْ

صُرُورَةُ التَّخْيِيرِ عُمُومُ الْإِبَاحَةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" وَقَدْ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" قِيلَ: مَعْنَاهُ حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ، قَالَ أَصْحَابُنَا: لَوْ قَالَ: لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأُولَى أَوْ لَا حَسَتْ. وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ أَوْ لَا بَرَّ فِي يَمِينِهِ، وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ: لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دَيْنِي يَكُونُ بِمَعْنَى حَتَّى تَقْضِيَ دَيْنِي.

”اگر حرف او مہر میں داخل ہوا یا اس صورت کہ ایک شخص نے شادی کی اس پر یا اس پر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ دیا جائیگا کیونکہ لفظ ”او“ دو میں سے ایک کو شامل ہے اور اصلی موجب مہر مثل ہے سو وہ رائج ہوگا جو اس کے مشابہ (اور قریب) ہوگا اسی بناء پر ہم نے کہا تشہد پڑھنا نماز میں رکن نہیں اس لیے کہ آنحضرت ﷺ کے فرمان ”تو“ نے جب یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو تیری نماز پوری ہو چکی“ نے اتمام صلوٰۃ کو ان دو میں سے ایک کے ساتھ معلق کر دیا تو ان دو میں سے ہر ایک شرط نہ ہوگا اور قعدہ اخیرہ تو بالاتفاق فرض قرار دیا گیا، اس لیے تشہد پڑھنا فرض نہ ہوگا، پھر یہ کلمہ او نفی کی جگہ میں مذکورہ دونوں میں سے ہر ایک کی نفی ثابت کرتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا: میں اس سے یا اس سے بات نہ کروں گا جب ان دو میں سے کسی ایک سے بات کرے گا تو حادث ہوگا اور مثبت کلام میں مذکورہ دو میں سے ایک شامل ہوگا اختیاری کی صفت کے ساتھ جیسے ان کا قول: ”یہ لے، یا وہ“ اور تخیر کی ضروریات و لوازم میں سے عموم اباحت ہے، ارشاد الہی ہے ”سو اس قسم کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا کھلانا ہے درمیانی سطح کا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا“ اور کبھی ”او“ حتیٰ کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”نہیں ہے آپ کو ان پر بددعا کا حق یہاں تک کہ وہ ان پر رجوع کرے یعنی ان کی توبہ قبول کرے“ کہا گیا ہے کہ اس کا معنی حتیٰ توبہ علیہم ہے، ہمارے اصحاب حنفیہؒ نے کہا ہے: اگر کسی نے کہا: ”میں داخل نہیں ہوں گا، اس گھر میں یہاں تک کہ داخل ہوں اس گھر میں“ یہاں ا حتیٰ کے معنی میں ہے اگر پہلے مذکورہ پہلے گھر میں داخل ہوا تو حادث ہوگا اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم سے بری ہوگا اور ایسا ہی ہے اگر کہا: میں تجھ سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ میرا قرض ادا کرے یہ بھی حتیٰ تقضی دینی کے معنی میں ہے“

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مزید مثال و تفریع، ایک ضابطہ اور ”او“ کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے۔

مہر میں او کے استعمال کا حکم: اگر ”او“ مہر میں داخل ہو یعنی مہر کے ذکر میں ”او“ کا ذکر کیا جائے مثلاً یوں کہا: تزوجتک علی الف او الفین میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پرنکاح کیا، امام ابوحنیفہؒ نے کہا: ”او“ کی وجہ سے تعین نہ رہی بلکہ یہ

معلوم ہوا کہ ایک ہزار ہے یا دو ہزار اور تعین نہ ہونے کی صورت میں مہر مثلی واجب ہوتا ہے یہاں بھی مہر مثلی واجب ہوگا اب اگر مہر مثلی ہزار یا اس کے قریب ہوگا تو ہزار واجب اور اگر دو ہزار یا اس کے قریب ہو تو دو ہزار واجب، الغرض تعین کے لیے مہر مثلی کو بنیاد قرار دیں گے کیونکہ مہر مسکئی کی طرف اس صورت میں جاتے ہیں جب مقدار قطعی معلوم ہو ورنہ مہر مثلی اصل ہے جیسے بیع میں قیمت اصل ہے، صاحبین کہتے ہیں: شوہر کو اختیار تعین ہوگا وہ ہزار ادا کرے تو درست دو ہزار ادا کرے تو درست اور شوہر کے لیے تخمیر ثابت کرتے ہیں، جواب یہ ہے کہ تخمیر ان صورتوں میں ہوتی ہے جہاں انشاء و امر کے ذریعہ مطالبہ ہو پھر تعمیل پر قدرت رکھنے والے کے لیے اختیار ہوتا ہے یہاں یہ صورت نہیں بلکہ انشاء بصد خبر ہے امر نہیں اور ایجاب و قبول کی وجہ سے مہر واجب ہو چکا ہے پھر مسکئی مجہول ہے تو معیار مہر مثلی ہوگا، یہی رائج ہے۔

تفریع: او مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل کرنے کے لیے ہے تو مصنفؒ اس پر مزید تفریع کر رہے ہیں آنحضرت ﷺ نے سیدنا عبداللہ بن مسعود کو تشہد کی تعلیم کرتے ہوئے فرمایا: ”اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلواتک“ قلت هذا او فعلت هذا کے درمیان او موجود ہے پہلے ہذا کا اشارہ تشہد یعنی التحیات..... پڑھنا ہے اور دوسرے ہذا کا اشارہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھنا ہے ظاہر ہے ”او“ دو میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا جسکے بجالانے سے نماز پوری ہونے کا حکم ہوگا اس لیے قعدہ اخیرہ نماز میں فرض ہے اور التحیات پڑھنا واجب ہے، اگر دونوں کو نماز کو فرض و رکن قرار دیں تو او کے معنی کی موافقت نہ ہوگی، اس لیے مصنفؒ نے کہا: التشہد لیس برکن التحیات پڑھنا فرض نہیں کیونکہ قعدہ اخیرہ بالاتفاق فرض و رکن ہے تو پھر دونوں کو واجب نہیں کر سکتے۔

او برائے تخمیر و تعیم کے لیے ضابطہ: اب تک متعدد مثالوں میں ہم نے پڑھ لیا ہے کہ ا۔ ”او“ تخمیر کے لیے ہے جیسے طلاق والی مثال میں ۲۔ تعیم کے لیے ہے، جیسے قسم والی اختلافی مثال میں ۳۔ عدم تخمیر و تعیم کے لیے ہے جیسے مہر والی مثال میں۔ ہم هذه الکلمة سے مصنفؒ ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ تعیم کے لیے کہاں، تخمیر کے لیے کہاں اور عدم تعیم و تخمیر کے لیے کہاں استعمال ہوتا ہے تعیم کے لیے اس وقت ہوگا جب ”او“ منفی کلام میں ہو جیسے لا اکلم هذا او هذا علماء ثلاثہ کے قول میں اسکی دلیل گذر چکی ہے النکرة تحت النفی تفید العموم مذکورہ مثال میں: ایک کی نفی ثابت کرے گا۔

تخمیر کے لیے اس وقت ہوگا جب مثبت کلام میں ہو پھر اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اثبات و انشاء ہو جیسے کسی دینے والے نے کہا: خذ هذا او ذلک یہ لویا وہ مثلاً یہ کتاب لے لویا وہ قلم، یہ جملہ انشائیہ مثبتہ ہے اس میں مخاطب کو اختیار ہوگا احد المذکورین میں سے جو چاہے منتخب کر لے، مصنفؒ کہتے ہیں تخمیر کے لوازم میں سے ہے کہ عموم اباحت ہو جیسے سورة المائدہ کی آیت ۸۹ میں کفارہ قسم کے متعلق ارشاد ہے ”فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة“ کفارہ قسم کے لیے تین چیزیں کلمہ او کے ساتھ مذکور ہیں۔ ۱۔ دس محتاجوں کو کھانا کھانا۔ ۲۔ دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا۔ ۳۔ ایک غلام آزاد کرنا یہ مثبت کلام ہے اور خبر بمعنی امر ہے ای فلیکفر احد هذه الامور سو

چاہیے ان میں سے کسی ایک سے کفارہ ادا کرے اثبات و انشاء کی وجہ سے تخیر ہے، پھر اباحت کی وجہ سے عموم بھی ان تینوں میں جس سے کفارہ ادا کرے تو درست اور تینوں ادا کرے تو بھی درست ہاں تینوں کی ادائیگی کی صورت میں ایک کفارہ اور دیگر دو نفی صدقہ ہوگا۔

عدم تخیر و تعیم کی صورت: لو دخل فی المہر او میں گزر چکی ہے کہ اخبار و اثبات ہے انشاء نہیں تو تخیر نہیں، او بمعنی حتیٰ فصل کے آخر میں مصنف نے اوکا دوسرا معنی بیان کیا ہے یہ کبھی حرف جارہ حتیٰ کے معنی میں بھی ہوتا ہے پھر تینوں مثالیں ذکر کی ہیں پہلی سورۃ آل عمران کی آیت ۱۲۸، کا جملہ ہے، دوسری تیسری فقہی عبارات ہیں جو بالکل واضح المفہوم ہیں۔

تمرینی سوالات: س: ”او“ کے معنی پر متفرع سے پہلے دو مسئلے کیا ہیں؟

س: ”او“ کے اثبات اور نفی میں داخل ہونے سے کیا فرق ظاہر ہوتا ہے؟

س: طلاق و قسم کے درمیان امام زفر اور دیگر احناف کے نزدیک کوئی فرق ہے؟

س: علیٰ ہذا قلنا التشہد..... میں مذکور تفریع کیا ہے؟

س: او بمعنی حتیٰ کی کیا شرط ہے مثال سے واضح کریں!

س: قال اصحابنا سے فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۲۴۔ فصل: چوبیسویں فصل حتیٰ کے معنی کے بیان میں۔

حَتَّىٰ لِلْغَايَةِ كَمَا لِي فَإِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلِامْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا، مِثَالُهُ: مَا قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ: عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّىٰ يَشْفَعَ فَلَانٌ أَوْ حَتَّىٰ تَصِيحَ أَوْ حَتَّىٰ تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتَّىٰ يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فَلَانٍ وَأَمثالُهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ، فَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَنْتَ، وَلَوْ حَلَفَ: لَا يُفَارِقُ غَرِيمَهُ حَتَّىٰ يَقْضِيَهُ دَيْنَهُ فَفَارَقَ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنْتَ، فَإِذَا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَهُ حَتَّىٰ يَمُوتَ أَوْ حَتَّىٰ يَقْتُلَهُ حُمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِإِعْتِبَارِ الْعُرْفِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلِامْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّىٰ تُغْدِيَنِي فَأَتَاهُ فَلَمْ يُغْدِهِ لَا يَحْنُ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلِإِتْيَانِ بَلْ هِيَ دَاعٍ إِلَى زِيَادَةِ الْإِتْيَانِ وَصَلَحَ جَزَاءً فَيَحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَمْ كُنِي فَصَارَ كَمَا لَوْ قَالَ إِنْ لَمْ آتِكَ إِتْيَانًا جَزَاءُ التَّغْدِيَةِ.

”الی کی طرح حتی غایت و انتہا کے لیے ہے، پھر جب اس کا ماقبل امتداد و طوالت کو قبول کرتا ہو اور اس کا مابعد اس کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتی اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا، اسکی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا: جب مولیٰ نے کہا: میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا تو چلائے یا میرے سامنے شکایت کرے یا رات داخل ہو تو حتی اپنی حقیقت پر عمل کرے گا کیونکہ بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کا سفارش کرنا اور اسکے ہم مثل مارنے کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، پھر اگر انتہا سے پہلے مارنے سے رک گیا تو حاث ہوگا اور اگر قسم اٹھائی کہ اپنے مقروض سے جدا نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کا قرض ادا کرے پھر ادائیگی قرض سے پہلے جدا ہوا تو حاث ہوگا پھر جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے حقیقت پر عمل دشوار ہو جیسے عرف، جیسا کہ اگر قسم اٹھائی کہ اسے مارتا رہے گا یہاں تک کہ وہ مرے یا اسے مار دے تو عرف کے اعتبار سے اسے سخت مارنے پر محمول کیا جائیگا اور اگر پہلا امتداد کو قبول نہ کرتا ہو اور دوسرا غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور پہلا سبب بننے کی اور دوسرا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو جزاء پر محمول کیا جائیگا، اسکی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا: جب مولیٰ نے اپنے غیر یعنی ایک دوسرے شخص سے کہا: میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پھر مولیٰ اسکے پاس آیا سو اسنے صبح کا کھانا نہ کھلایا تو حاث نہ ہوگا اس لیے کہ کھانا آنے کی انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ زیادہ یعنی بار بار آنے کی طرف بلاتا ہے اور جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو جزاء پر محمول کیا جائیگا تو ”لام کی“ کے معنی میں ہوگا پس ہوگا جیسا کہ اگر کہا: اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آیا جسکی جزاء کھانا ہو“

ترکیب و تحقیق: فافصلیہ، اذا شرطیہ، کان فعل ناقص، ماقبلھا معطوف علیہ، مابعدھا معطوف سے ملکر کان کی خبر، قابلاً للامتداد شبہ جملہ اپنے معطوف یصلح غایۃ لہ جملہ سے ملکر کان کی خبر، کان اپنے اسم و خبر سے ملکر شرط، کانت اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، مثالہ مرکب اضافی مبتداء، ماموصولہ اپنے صلہ قال محمد سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، اذا قال عبدی جملہ شرطیہ قال محمد کا مقولہ ہے عبدی جزاء مقدم ہے حتی یشفع..... اپنے چاروں معطوفات حتی یدخل تک ملکر الم اضرب فعل سے متعلق کانت الکلمۃ سے الگ جملہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حتی کے استعمال کی دو صورتیں بمع امثلہ ذکر کی ہیں۔

حتى کا معنی اور استعمال: حتیٰ حروف جارہ میں سے ہے اور عطف کے لیے بھی آتا ہے، الیٰ اور حتیٰ کا ایک معنی ہے انتہا اور غایت یعنی کسی چیز کی انتہاء کو واضح کرنا قدم الحاج حتی المشاء میں عطف و انتہاء دونوں جمع ہیں، آئے حجاج یہاں تک کہ پیادہ بھی یعنی حاجیوں کے آنے کی پیادہ پا کے پہنچنے پر انتہاء ہو چکی خوب سمجھ لیں کہ حتیٰ کا حقیقی معنی غایت اور انتہاء ہے

مصنفؒ نے حتی کے استعمال کے تین طریقے لکھے ہیں۔ ۱۔ غایت کے لیے۔ ۲۔ جزاء کے لیے۔ ۳۔ صرف عطف کے لیے نمبر ایک کی تفصیل یہ ہے حتی کا ماقبل امتداد کو قبول کرتا ہو یعنی ایسا فعل ہو جس میں طوالت ہو سکتی ہو اور مابعد تک کھینچا جاسکتا ہو دوسری بات یہ ہے کہ اسکا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اگر یہ دو شرطیں موجود ہوں تو حتی اپنے حقیقی معنی خالص غایت کے لیے ہوگا۔

پہلی مثال: مولیٰ نے جوش میں آ کر کہا ”عبدی حرّ ان لم اضربک حتی یشفع فلان“..... حتی کا ماقبل ضرب اور مارنا فعل مُتمد ہے بار بار مارنے سے ضرب کو طویل کر سکتے ہیں پھر مابعد سفارش، چیخنا، شکایت، رات ہونا انتہاء بن سکتے ہیں، دونوں شرطیں موجود ہونے کی وجہ سے حتی غایت کے لیے ہے اگر سفارش وغیرہ سے پہلے مارنا چھوڑ دیا تو حادث ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا۔

دوسری مثال: ایک قرض خواہ نے قسم اٹھائی کہ ”لا یفارق غریمہ حتی یقضیہ دینہ“ یہاں بھی حتی غایت کے لیے ہے قرض وصول ہونے سے پہلے مدیون سے جدا ہوا تو حادث ہوگا قسم کا کفارہ لازم ہوگا

استثنائی مثال: مصنفؒ یہ تجزیہ بیان کر رہے ہیں مذکورہ دونوں شرطیں موجود ہونے کے باوجود اگر کوئی آڑ پیدا ہو جائے اور حتی کا حقیقی غایت والا معنی مراد معتبر ہونا دشوار ہو تو پھر بجائے حقیقی معنی کے عرف میں جو معنی و مفہوم معتبر ہوگا وہی مراد لیا جائیگا جیسے ایک شخص نے قسم اٹھائی ”حلف ان یضربہ حتی یموت او حتی یقتله“ اسے اتنا مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اسے مار دے حتی کا ماقبل ضرب فعل مُتمد ہے اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اظہر من الشمس ہے کہ موت ہر چیز کی انتہا کر دیتی ہے، دونوں شرطیں موجود ہیں غایت والا حقیقی معنی مراد ہو سکتا ہے لیکن عرف مانع ہے اس لیے یہاں عرفی معنی ”ضرب شدید“ مراد ہوگا۔

حتی جزائیہ: دوسری صورت مصنفؒ نے ذکر کی ہے اگر مذکورہ دونوں شرطیں مفقود ہوں یعنی ماقبل مُتمد نہ ہو اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو لیکن ماقبل سبب اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اسی کو مصنفؒ نے اول اور ثانی کہا ہے تو بجائے غایت کے حتی کو جزاء والے معنی پر محمول کریں گے اور یہ فاء تعقیبیہ سے مناسبت کی وجہ سے ہے، اسکی مثال امام محمدؒ نے ذکر کی ہے ایک غلام کے مالک نے دوسرے شخص سے کہا ”عبدی حرّ ان لم اُتک حتی تُغدّینی“ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے ماقبل فعل آنا غیر مُتمد ہے ہاں سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہاں جزاء بن سکتا ہے اس لیے حتی کو جزاء پر محمول کریں گے اب یہ اسکے پاس آیا اور اس نے نہ کھلایا تو حادث نہ ہوگا کیونکہ تغدّیہ یعنی کھانا آنے کی انتہاء نہیں بن سکتا بلکہ بار بار آنے کا سبب ہے یہ حتی بمعنی ”لام کی“ جزاء پر محمول ہے

وَإِذَا تَعَدَّرَ هَذَا بَأْنَ لَا يَصْلَحُ الْآخَرُ جَزَاءً لِلأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ، مِثَالُهُ مَا

قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِذَا قَالَ: عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى اتَّغَدَى عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَغْدَى عِنْدِي الْيَوْمَ فَاتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمَ حَنْتٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفُعْلَيْنِ إِلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ جِزَاءً لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُونُ الْمَجْمُوعُ شَرْطًا لِلْبَرِّ.

”اور جب بھی یہ مذکورہ معنی دشوار ہو بایں صورت کہ دوسرا پہلے کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو صرف عطف پر محمول کیا جائے گا، اسکی مثال بھی وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا: جب مولیٰ نے کہا: ”میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں“ یا کہا: ”اگر تو میرے پاس نہ آئے اور میرے پاس صبح کا کھانا کھائے“ پھر وہ اسکے پاس آیا سو اسکے پاس اسی دن کھانا نہ کھایا تو حانت ہوگا اور یہ معذر اس لیے ہے کہ جب فعلوں میں سے ہر ایک کی نسبت ایک ذات کی طرف ہو تو اسکا فعل اسی کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو صرف عطف پر محمول کیا جائے گا سو وہ فعلوں کا مجموعہ قسم سے براءت کے لیے شرط ہوگا“

توضیح: یہ اس فصل کی عبارت کا آخری حصہ ہے، اسمیں حتیٰ کے استعمال کی تیسری اور آخری صورت و مثال کا ذکر ہے۔

حتیٰ عاطفہ فقط: جب حتیٰ کے استعمال کی پہلی اور دوسری دونوں صورتوں کی شرائط موجود نہ ہوں یعنی ماقبل مابعد متحد اور غایت بننے کی صلاحیت رکھے نہ سبب اور جزاء کی تو پھر صرف عطف کے لیے ہوگا، اسکا حاصل یہ ہے کہ حتیٰ کا ماقبل اور مابعد یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں شرط ہوں گے۔ مثال عبدی حر ان لم آتک حتیٰ اتغدی عندک الیوم یا کہا: عبدی حر ان لم تأتنی حتیٰ تغدی عندی الیوم ان دونوں جملوں میں حتیٰ کا ماقبل سبب اور مابعد جزاء نہیں ہو سکتے تعذر اور دشواری کی دلیل یہ ہے جب دو فعلوں کی ایک ذات اور شئی واحد کی طرف اسناد و نسبت ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی جزاء نہیں بن سکتا پہلی مثال میں ان لم آتک اتغدی دونوں کی نسبت تنکلم کی طرف ہے اور دوسری مثال میں ان لم تأتنی تغدی بن سکتا پہلی مثال میں اس لیے جزاء بنانا دشوار ہے جب جزاء بنانا معذر رہے تو عطف محض پر محمول کیا جائے گا نتیجہ یہ ہوگا، دونوں فعلوں کا مجموعہ قسم سے براءت کے لیے شرط ہے آیا اور صبح کا کھانا کھایا تو فیما قسم پوری ہوگئی اگر صرف آیا اور اسی دن کھانا نہ کھایا تو شرط کا مجموعہ پورا نہ ہونے کی وجہ سے حانت ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا، ان دونوں مثالوں میں حتیٰ محض عاطفہ ہے اس لیے ”یہاں تک“ کی بجائے عاطفہ کا ترجمہ اختیار کیا گیا ہے واللہ اعلم

۲۵۔ فَصْلٌ بِحِیْوِیْنِ فَصْلِ ”الِی“ کے معنی کے بیان میں ہے

إِلَى لَانْتِهَاءِ الْغَايَةِ، ثُمَّ هُوَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيدُ مَعْنَى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيدُ مَعْنَى الْإِسْقَاطِ، فَإِنْ أَفَادَ الْإِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْحُكْمِ، وَإِنْ أَفَادَ الْإِسْقَاطَ تَدْخُلُ، نَظِيرُ الْأَوَّلِ ”اِشْتَرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْحَائِطِ“ لَا يَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي الشَّيْءِ، وَنَظِيرُ

الثَّانِي بَاعَ بِشَرَطِ الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، وَبِمِثْلِهِ لَوْ حَلَفَ لَا أَكَلِمُ فَلَانًا إِلَى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ أَفْلَدَ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ هَهُنَا، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغُسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِلَى الْمِرْفَقِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى هَهُنَا لِلْإِسْقَاطِ، فَإِنَّهُ لَوْ لَاهَا لَا اسْتَوْعَبَتْ الْوُظُفَةَ جَمِيعَ الْيَدِ، وَلِهَذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ تَفِيدُ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ، وَقَدْ تَفِيدُ كَلِمَةُ إِلَى تَاخِيرِ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ، وَلِهَذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِرُفْرٍ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ يَصْلَحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا، وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّأخِيرَ بِالتَّعْلِيلِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ.

”الی مسافت کی انتہاء کے لیے ہے، پھر بعض صورتوں میں تو وہ امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور چند صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے، پھر اگر امتداد حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور اگر اسقاط حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل ہوگی، پہلے یعنی امتداد حکم کی مثال ”میں نے یہ جگہ خریدی اس دیوار تک“ تو دیوار بیچ میں داخل نہ ہوگی، دوسری یعنی اسقاط حکم کی مثال ”کسی نے فروخت کیا تین دن تک کے اختیار کے ساتھ“ اور اسی کی مثل ہے اگر کسی نے قسم اٹھائی ”میں فلاں سے ایک ماہ تک بات چیت نہ کروں گا“ مہینہ قسم کے حکم میں داخل ہوگا اور تحقیق یہاں اسقاط حکم کا فائدہ دیا، اسی بناء پر تو ہم نے کہا کہ بی بی اور خنہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان ”الی المرفق“ میں کیونکہ کلمہ الی یہاں اسقاط حکم کے لیے ہے اس لیے اگر الی نہ ہوتا تو دھونے کا وظیفہ پورے بازو کو گھیر لیتا، اسی بناء پر ہم نے کہا گھنٹہ ستر میں داخل ہے اس لیے کہ الی حضور ﷺ کے فرمان ”مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھنٹے تک ہے“ میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے تو گھنٹہ حکم میں داخل ہوگا اور کبھی لفظ الی غایت تک حکم کی تاخیر کا بھی فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”تو ایک ماہ تک مطلقہ ہے اور اسکی کوئی نیت نہیں“ تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی امام زفر کا اختلاف ہے، اس لیے کہ شرعی طور پر مہینہ کا ذکر کرنا امتداد حکم اور اسقاط حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو اسی پر محمول کیا جائیگا“

توضیح: اس فصل میں الی کا معنی تفصیل و تفریع اور مثالوں کا ذکر ہے۔

الی کا معنی مسافت کی انتہاء ہے جیسے سرٹ من البيت الی المدرسة الی نے مسافت سیر کی انتہاء بتادی بقول مصنف کے پھر دو قسم کے فائدے دیتا ہے۔ ۱۔ امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ ۲۔ اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے دراصل یہ واضح کرنا ہے کہ غایت

مغیا میں کب داخل ہوتی ہے اور کہاں داخل نہیں ہوتی، مذکورہ دونوں صورتوں سے جدا جدا حکم حاصل ہو جاتا ہے، چنانچہ مصنفؒ کہتے ہیں الی امتداد حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور اگر اسقاط حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل ہوگی، مثال سے سمجھتے ہیں۔

غایت کے مغیا میں داخل نہ ہونے کی مثال: ”اشتریت هذا المكان الى هذا الحائط“ یہ الی امتداد حکم کے لیے ہے اور غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی چنانچہ پلاٹ ملک میں آئیگا دیوار عقد و ملک میں شامل نہ ہوگی گویا الی نے بیع کے حکم کو دیوار تک پہنچا دیا ورنہ لفظ مکان کا تو قلیل و کثیر دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

غایت کے مغیا میں داخل ہونے کی مثال: ”بعث بشرط الخيار الى ثلاثة ايام“ یہاں الی اسقاط حکم کے لیے ہے اس طرح کہ اگر الی نہ ہوتا تو بعث بشرط الخيار کی وجہ سے اختیار ابدی حاصل ہوتا ہے جس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو الی نے آ کر اسکو سمیٹ دیا اور مزید کا اختیار ساقط کر دیا اس لیے یہ اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اور مذکورہ اصول کی بناء پر اسقاط حکم کا فائدہ دینے کی صورت میں غایت مغیا میں داخل ہوتا ہے تو تین دن اختیار بیع میں شامل ہونگے اور الی کی وجہ سے خیار صرف تین دنوں تک محدود ہو گیا۔

دوسری مثال: ”لا اكلم فلانا الى شهر“ ہے اس میں بھی الی اسقاط حکم کے لیے ہے ورنہ ”لا اكلم فلانا“ تا بیدو ہمیشگی کے لیے ہوتا ہے، جسے الی نے محدود کر کے مزید کو ساقط کر دیا اس لیے یہاں بھی غایت شہر مغیا میں داخل ہو گیا ورنہ یہ مصنفؒ نے جو کچھ امتداد حکم اور اسقاط حکم کے ضابطے اور انداز سے بیان کیا ہے یہ سب ہم غایہ مغیا کی جنس سے ہو تو ماقبل میں داخل اور اگر غایہ مغیا کی جنس سے نہ ہو تو ماقبل میں داخل نہ ہوگا کے عنوان سے پہلے پڑھ چکے ہیں۔

تفریع ۱: مصنفؒ تفریع کرتے ہوئے بیان کر رہے ہیں کہ آیت وضو میں ”الی المرافق اور الی اللعین“ میں الی اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اسلئے کہنہ اور ٹخنہ دھونے میں داخل ہونگے اسی لیے تو ”کہنیوں سمیت، ٹخنوں سمیت“ ترجمہ کیا جاتا ہے دلیل یہ ہے کہ اگر الی نہ ہوتا تو پورا بازو دھونا پڑتا، الی نے باقی کو ساقط کر دیا جب اسقاط حکم کے لیے ہے تو غایہ مغیا میں داخل ہوا سابقہ انداز میں یوں تقریر ہوئی تھی کہ مابعد ماقبل کی جنس سے ہے تو مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

تفریع ۲: مرد کا ستر بیان کرنے کے لیے حدیث پاک میں ہے ”عودرة الرجل ماتحت السرقة الى الركبة“ (سنن الکبریٰ ۲/۲۲۹) آدمی کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے یہاں بھی الی اسقاط حکم کے لیے ہے اس لیے غایہ مغیا میں داخل ہوگی الی برائے تاخیر کا حکم: تمہیداً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ عتاق طلاق اسقاطات کے قبیل سے ہیں اور جو چیزیں اسقاطات کے قبیل سے ہوں تو انہیں معلق کرنا درست ہے چنانچہ دخول امرأة، قدم فلاں سے طلاق و عتاق کو معلق کیا جاتا ہے بیع شراء اسقاطات کے قبیل سے نہیں ہیں اسلئے انہیں معلق کرنا درست نہیں ہے جیسے کوئی کہے ”بعثک هذا اذا قدم الحاج“ بیع کو معلق کرنا درست نہیں، والطلاق یحتمل التأخیر بالتعلیق میں اسی کا ذکر ہے اب سمجھیں کہ کبھی الی تاخیر حکم کا فائدہ دیتا

ہے یعنی الیٰ کی وجہ سے حکم معلق اور مؤخر ہو جاتا ہے یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جہاں امتداد حکم اور اسقاط حکم نہ ہو سکے مثلاً شوہر نے کہا: ”انت طالق الیٰ شہر“ علماء ملاحہ حنفیہ کہتے ہیں اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو ایک ماہ کے بعد طلاق واقع ہوگی ایک ماہ تک طلاق معلق رہے گی یہ الیٰ کی وجہ سے ہے، اگر اس قائل نے فی الحال وقوع طلاق کی نیت کر لی تو فی الفور طلاق واقع ہوگی نیت نہ کی تو مہینے کے بعد نیت کر لی تو بروقت طلاق واقع ہوگی اس کی دلیل یہی ہے کہ یہاں الیٰ شرعاً امتداد و اسقاط حکم کا فائدہ نہیں دے رہا تو تعلیق حکم کا فائدہ دے گا کیونکہ طلاق تعلیق کا احتمال رکھتی ہے تو اسے تعلیق پر ہی محمول کریں گے۔

خلافاً لفرق: امام زفر کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں نیت کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں طلاق فی الحال واقع ہوگی باقی الیٰ شہر والا کلام لغو ہوگا کیونکہ یہ اپنے حقیقی معنی کی دونوں صورتوں میں امتداد حکم اور اسقاط حکم کا فائدہ نہیں دے رہا تو لغو ہوگا، علماء ملاحہ کہتے ہیں نیت نہ ہونے کی صورت میں یہ تعلیق کا فائدہ دے گا اور بروقت طلاق واقع نہ ہوگی۔

تمرینی سوالات: س: ”حتی“ کا پہلا معنی اور اس کی مثال کیا ہے؟

س: ذلک لانہ لما اسیف الخ پرا عراب لگائیں!

س: فاذا کان ما قبلہا قابلاً للامتداد وما بعدہا یصح غایۃ لہ کانت الکلمۃ عاملاً

بحقیقتہا کی ترکیب؟

س: حتیٰ کو جزاء پر محمول کرنے کی کیا شرط و تفصیل ہے؟

س: غایۃ، مغنیاً، ممتد، غیر ممتد، بالفعل، بالقوۃ ہر ایک کا مفہوم واضح کریں!

س: امتداد و اسقاط میں کیا فرق ہے، مثال سے واضح کریں!

س: علیٰ ہذا قلنا المرفق والكعب الخ میں کیا بیان ہوا ہے؟

س: لہذا قلنا فی فصل تک عبارت پرا عراب لگائیں!

۲۶۔ فصل: چھبیسویں فصل علی کے معنی کے بیان میں ہے۔

کَلِمَةُ عَلَى لِلْإِزَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنَى التَّفُوقِ وَالتَّعْلِي، وَلِهَذَا لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ يُحْمَلُ عَلَى الدِّينِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: عِنْدِي أَوْ مَعِيَ أَوْ قَبْلِي، وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ: إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ: آمِنُونِي عَلَى عَشْرَةِ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشْرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّغْيِينِ لَهُ، وَلَوْ قَالَ: آمِنُونِي وَعَشْرَةَ أَوْ فَعَشْرَةَ أَوْ ثَمَّ عَشْرَةَ فَفَعَلْنَا فَكَذَلِكَ وَخِيَارُ التَّغْيِينِ لِلْأَمْنِ، وَقَدْ تَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتَّى لَوْ قَالَ بَعْتُكَ هَذَا عَلَى أَلْفٍ تَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ، وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَسَابِعُنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرَكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِذَا قَالَتْ لِرَوْحِهَا: طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هُنَا تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ

الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلزُّومِ الْمَالِ .

”لفظ علی لازم کرنے کے لیے ہے، اسکا اصلی معنی فوقیت و برتری کا فائدہ دینا ہے، اسی وجہ سے تو اگر کسی نے کہا: ”فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں“ قرض پر محمول کیا جائیگا برخلاف اسکے جب کہا: میرے پاس یا میری طرف یا میرے ساتھ، اسی برتری والے معنی کی بناء پر سیر کبیر میں امام محمدؒ نے کہا: ”جب قلعے کے سردار نے کہا: مجھے امن دو دس افراد پر قلعے والوں میں سے“ پھر ہمارے مسلمانوں نے ایسا کر لیا یعنی امن دے دیا دس افراد اس کے علاوہ ہو گئے اور ان دس کی تعیین کا اختیار اسے ہو گا اور اگر اس نے کہا: ”مجھے امن دو اور دس کو یا کہا: پس دس کو“ یا کہا: پھر دس کو پھر ہم نے امن دے دیا تو اسی طرح ہو گا اور افراد متعین کرنے کا اختیار امن دینے والوں کو ہو گا، کبھی علی مجازی طور پر ”با“ کے معنی میں ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کہا: ”میں نے تجھے بیچا ہزار کے بدلے“ تو یہ علی باعوض کے معنی میں ہو گا معاوضہ کے قرینہ کی دلالت کی وجہ سے اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وہ آپ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کچھ شرک نہ کریں گی“ اسی لئے تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا: جب بیوی نے شوہر سے کہا: ”مجھے تین طلاقیں دے ہزار کی شرط پر“ پھر اس نے ایک طلاق دی تو مال واجب نہ ہو گا کیونکہ یہاں علی کا لفظ شرط کا فائدہ دے رہا ہے تو مال کے لازم ہونے کیلئے تین طلاقیں دینا شرط ہو گا“

توضیح: اس عبارت میں علی کا معنی، ایک مثال، ایک تفریع، اور دو مجازی معنی مع مثالیں ذکر کئے ہیں۔

علی کا معنی: الی کی طرح علی بھی حروف جارہ میں سے ہے، لغوی طور پر یہ فوقیت و برتری کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر فوقیت حسی اور حقیقی ہوتی ہے جیسے ”زید علی السطح“ اور فوقیت معنوی ہوتی ہے جیسے ”علیہ دین“ اسی کو مصنفؒ نے اصلہ لافادۃ معنی التفویق والتعلیٰ کہا ہے۔ شرعی اور اصطلاحی طور پر علی الزام کے لئے آتا ہے جہاں علی ہو گا وہاں فوقیت و برتری ملحوظ ہو گی دیکھئے قرض اور امانت دونوں واجب الاداء ہیں جیسے قرض دینا بھی ضروری امانت ادا کرنا بھی ضروری، لیکن امانت میں الزام و برتری کی بجائے احسان و تحفظ نمایاں ہیں امین پر لوگوں کی امانتیں رکھنا لازم نہیں بلکہ احسان کرتے ہوئے اس نے حفاظت کے لئے اس کی امانت رکھ لی، اس لئے مصنفؒ نے کہا: ”فلان علی الف“ قرض پر محمول کیا جائیگا تاکہ علی کا معنی مفہوم نمایاں رہے ہاں ”عندی، معی، قلبی“ والی ۸/۵ والی صورتیں امانت پر محمول ہونگی ہزار تو چاروں صورتوں میں ضروری ہے لیکن حیثیت و نوعیت میں واضح فرق ہے قرض و امانت کی ادائیگی کی فکر میں بھی واضح فرق ہوتا ہے اسی طرح قرض و امانت کے انداز طلب میں بھی امتیازی کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔

تفریع: سیر کبیر سے مصنفؒ نے دو عبارتیں نقل کر کے علی کے ذکر و عدم ذکر کا خوب فرق سمجھایا ہے۔

پہلی عبارت: قلعے کے سردار نے امن طلب کرتے ہوئے کہا: ”امنونی علی عشرة من اهل الحصن“

دوسری عبارت: قلعة کے متنا من سردار نے کہا: ”امنونی وعشرة او فعشرة او ثم عشرة“ دونوں عبارتوں میں قدر مشترک اپنے اور دیگر دس کے لئے طلب امن ہے اور فرق علی کا ذکر اور عدم ذکر ہے، پہلی عبارت میں علی مذکور ہے، دوسری میں علی مفقود ہے قلعة کے سردار کے امن طلب کرنے پر مسلمانوں اور ان کے رہنماء نے امن دے دیا تو پہلی صورت میں دس افراد کے تعین کا اختیار اسی متنا من کو ہوگا تا کہ علی عشرة کی وجہ سے فوقیت والا معنی ثابت رہے، دوسری صورت میں ”واو، فا، ثم“ ہیں تو امن دینے پر دس افراد کی تعین کا اختیار امن دینے والے اہل ایمان اور ان کے رہنما کو ہوگا جنہیں یہ چاہیں گے اور متعین کریں گے انہیں امن حاصل ہوگا۔

علی بمعنی با: علی کا اپنا معنی تو الزام ہے کبھی عوض پر داخل ہونے کی وجہ سے ”با“ کے معنی میں ہوتا ہے حقیقی معنی الزام اور مجازی معنی با کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ لازم و ملزوم میں اتصال ہوتا ہے، اسی طرح باء برائے الصاق میں بھی ملصق و ملصق بہ اتصال ہوتا ہے، اس لئے کہا: علی باء کے معنی میں ہوتا ہے جیسے بائع نے کہا: ”بعنک هذا علی الف“ میں نے تجھے یہ ہزار کے بدلے میں بیچا کیونکہ مجازی معنی کی طرف جانے کے لئے قرینہ ضروری ہوتا ہے اسکے ثبوت کے لئے لقیام دلالة المعاوضة کہا کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے تو علی برائے عوض کے معنی میں ہے۔

علی بمعنی شرط: کبھی علی شرط کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ ارشاد الہی ہے ”یا ایہا النبی اذا جاءک المؤمنات ینسینک علی ان لا یشترکن باللہ شینا“ (ممتحنہ) یہ علی شرط کے معنی میں ہے جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے یہاں بھی یاد رکھیں کہ الزام اور شرط میں مناسبت ہے جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم ثابت ہوتا ہے اسی طرح شرط و جزاء کے درمیان بھی لزوم ثابت ہوتا ہے۔

علی بمعنی شرط پر تفریع: بیوی نے شوہر سے کہا: ”طلقنی ثلاثا علی الف“ شوہر نے ایک طلاق دی امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: ایک طلاق دینے پر مال یعنی ہزار واجب نہ ہوگا کیونکہ علی یہاں شرط کے لئے ہے جس کے لئے ضروری ہے کہ تین طلاقیں دے جب تین طلاقیں نہیں دیں تو مال واجب نہ ہوگا، ہاں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

تمرینی سوالات: س: علی اور عند کے لفظی معنی اور مراد میں کیا فرق ہے مثال سے واضح کریں!

س: آمولی علی عشرة اور آمنونی وعشرة..... میں کیا فرق ہے؟

س: نقلی حسی اور تعلی معنوی کیا ہیں؟

س: وقد یکون علی بمعنی الشرط..... الخ پرا عرب لگائیں!

۲۷۔ فصل: ستا میوس فصل فی کے معنی کے بیان میں ہے

کَلِمَةٌ فِی لِلسَّطْرِفِ، وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ: غَصَبْتُ ثَوْبًا فِی مَبْدِلٍ أَوْ تَمَرًا فِی قَوْصَرَةٍ وَعَاءٍ لَزِمَاهُ جَمِيعًا، ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِی الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ

وَالْفِعْلُ، أَمَّا إِذَا أُسْتَعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بَأَن يَقُولَ: أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا، فَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ: يَسْتَوِي فِي ذَلِكَ حَذْفُهَا أَوْ إِظْهَارُهَا حَتَّى لَوْ قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا، وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أَظْهَرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وَقُوعُ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ، فَلَوْلَا وَجُودُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لَعَدِمَ الْمُرَاجِمُ لَهُ، وَلَوْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ: إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتَ كَذَا فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتَ كَذَا يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ.

”فی“ کا لفظ ظرف کے لئے ہے اسی بنیاد کے اعتبار سے ہمارے اصحاب حنفیہ نے کہا: جب ایک شخص نے کہا ”میں نے کپڑا رومال میں چھینا کھجور ٹوکرے میں“ اسے دونوں چیزیں لازم ہوگی، پھر یہ کلمہ ”فی“ زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے، بہر حال جب زمانے میں استعمال کیا جائے بایں صورت کہ شوہر کہے ”تو مطلق ہے کل آئندہ“ تو امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: اس میں فی کا حذف و اظہار برابر ہے حتیٰ کہ اگر ”انت طالق فی غد“ کہا تو انت طالق غدا کی طرح ہوگا دونوں صورتوں میں اگلے دن جیسے صبح صادق ہوگی طلاق واقع ہو جائیگی، امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ جب ”فی“ حذف کیا گیا تو فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی اور جب فی ظاہر کیا گیا تو طلاق واقع ہونا دن کے کسی مبہم حصے میں مراد ہوگا پھر اگر نیت موجود نہ ہوگی تو مقابل نہ ہونے کی وجہ سے اگلے دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہوگی اگر دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو اسکی نیت درست ہوگی، اسی حذف و اظہار کی مثال امام ابو حنیفہ کے نزدیک آدمی کے قول میں ہے: اگر تو نے ایک ماہ روزہ رکھا تو تو اس طرح ہے (مطلق ہے) یہ پورے ایک ماہ پر واقع ہوگی اور اگر کہا: ”اگر تو نے روزہ رکھا مہینہ میں تو تو اس طرح ہے“ تو یہ مہینہ میں ایک لمحہ رکنے پر واقع ہوگی۔

توضیح: اس فصل و عبارت میں مصنف نے ”فی“ کا معنی اور مکان میں استعمال کی تفصیل مع اقوال ائمہ بیان کی ہے۔

فی کا معنی اور استعمال: فی حروف جارہ میں سے ہے، بار بار ہم نے پڑھا ہے کہ ”فی“ ظرفیت کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ فی کا دخول و مابعد ماقبل کے لئے ظرف و برتن ہے اور وہ اس میں واقع ہے ”الماء فی الكوز، زيد فی المسجد، بنت فی الدرس“ مشہور تر مثالیں ہیں، اصل وضع کے اعتبار سے جب فی ظرفیت کے لئے ہے تو ہمارے حضرات حنفیہ نے ”غصبت ثوباً فی المنديل او تمراً فی قوصرة“ کے بارے میں کہا: دونوں چیزیں لازم ہوگی یہ مفہوم فی سے حاصل ہوا

کپڑا جب رومال میں ہے اور کھجور نوکری میں، تو اقرار ہی سے دونوں کا مفسوب ہو جانا ثابت ہوا تو لازم بھی دونوں ہونگے۔

فی کا استعمال: صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں فی زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے۔

زمان کی مثال: انت طالق فی غد، مکان کی مثال انت طالق فی الدار فعل (مصدر) کی مثالیں: انت طالق فی

داخلک الدار، شغلت فی تلاوة او قرأة او مطالعة او درس۔

زمان میں استعمال کی تفصیل و اقوال ائمہ: صاحبین کے نزدیک فی کا اظہار و اضمار یعنی حذف و ذکر برابر ہے فی موجود

ہو یا مفقود ہو بہر دو صورت حکم مساوی اور برابر ہے گا مثلاً شوہر نے بیوی کو مخاطب کر کے کہا: "انت طالق فی غد" یا "انت

طالق غداً" دونوں کا حکم ایک ہے، اگلے دن صبح صادق ہوتے ہی مطلق ہو جائے گی۔ محشی نے اس میں تفصیل لکھی ہے کہ مذکورہ

جملہ کہنے پر اگلے روز صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی، اگر شوہر نے اگلے روز آخر النہار شام کی نیت کی تو دیا نہ معتبر

ہوگی، شام کی نیت کی صورت میں طلاق صبح کی بجائے نیت کے مطابق شام کو واقع ہوگی۔

صاحبین کی دلیل: استدلال یہ ہے کہ یہ بھی احتمال ہے اسکے کلام میں، اور قائل اپنے قول کے احتمال کی نیت کر سکتا ہے لیکن چونکہ

یہ نیت ظاہر کے خلاف ہے تو صرف دیا نہ معتبر ہوگی قضاء معتبر نہ ہوگی۔ فقال الصحابان هما سو آء.... حتی لو قال :

نویت بہ آخر النہار لا یصدق قضاء، لانه خلاف الظاہر... بل یصدق فیہما دیانۃ، لانه فی محتمل کلامہ

امام ابو حنیفہ کا قول: امام صاحب نے "فی" کے ذکر و حذف میں فرق کیا ہے، بقول علامہ بزدوی "اسکی تین مثال ہے

"لأصومن الدھر او لأصومن فی الدھر" پہلی صورت میں پوری عمر مراد ہوگی اور دوسری صورت میں ایک ساعت مراد

ہوگی، دیکھئے "فی" کے حذف و ذکر سے کتنا فرق ہے، امام صاحب نے جب فرق کیا ہے تو دونوں مثالوں کے حکم میں فرق ہوگا

خوب سمجھ لیں انت طالق غداً کہا تو اگلے روز صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی اگر شام کی نیت کی تو دیا نہ معتبر ہوگی قضاء

معتبر نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: دلیل یہ ہے کہ "فی" نہ ہونے کی وجہ سے غدا منصوب مفعول بہ کے مشابہ ہو گیا ہے اور فعل یا شفع فعل

مفعول بہ کے تمام اجزاء کا استیعاب کرتا ہے یہاں بھی فعل طلاق غدا کے تمام اجزاء کا استیعاب کرے گا اور یہ استیعاب اور

پورے غدا کو گھیرنا اسی وقت ممکن ہے جب طلاق غدا کے اول جز میں واقع ہو اس لئے "فی" نہ ہوتے ہوئے مفعول بہ کے مشابہ

ہونے کی وجہ سے اگلے روز صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی، یہاں حکم صاحبین جیسا ہے دلیل میں فرق ہے۔

"انت طالق فی غد" کہا تو نیت نہ ہوتے ہوئے صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی، اگر آخر النہار کی نیت

کر لی تو دیا نہ قضاء دونوں طرح معتبر ہوگی۔

وجہ فرق اول: دلیل یہ ہے کہ "فی" مذکور ہونے کی صورت میں غدا ظرف ہے مفعول کے مشابہ نہیں اور ظرف مظهر و ف کے

استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا جیسے الماء فی الکوز میں ضروری نہیں کہ پانی کوزے کے ہر جزو میں موجود ہو اور بھرا ہوا ہو بلکہ کم

پانی کی صورت میں الماء فی الکوز کہہ سکتے ہیں، جب ظرف استیعاب کا مقتضی نہیں تو پھر عد کے کسی جزء میں بھی طلاق واقع ہو سکتی ہے، جب تمام اجزاء کا احتمال ہے اور استیعاب نہیں تو آخر نہار کی نیت خلاف ظاہر نہیں اسلئے دیانۃً وقضاءً دونوں اعتبار سے نافذ و معتبر ہوگی۔ فتدبر

خلاصہ: صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں طلاق صبح واقع ہوگی شام کی نیت دیانۃً معتبر ہوگی قضاءً نہیں، امام صاحب کے نزدیک طلاق صبح واقع ہوگی شام کی نیت میں تفصیل ہے ”فی“ نہ ہونے کی صورت میں شام کی نیت صرف دیانۃً معتبر ہوگی، ”فی“ مذکور ہونے کی صورت میں دیانۃً وقضاءً معتبر ہوگی۔

اظہار فی کی مثال: مصنف نے فی کے ذکر و عدم ذکر کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مثال پیش کی ہے۔ شوہر نے کہا: ”ان صمت الشهر فانت كذا“ اگر تو نے مہینہ روزے رکھے تو تو اس طرح ہے یعنی مطلقہ ہے، یہاں فی موجود نہیں ہے تو وہی معیار و استیعاب والی بات کہ پورا مہینہ مراد ہے اگر شہر کامل روزے رکھے تو طلاق ہوگی ورنہ نہیں، اگر شوہر نے کہا: ”ان صمت فی الشهر فانت كذا“ یہاں فی مذکور ہے اور ظرف ہے ظرف پورے مظر و ف کو نہیں گھیرتا اس لئے ایک ساعت کے لئے بھی روزے کی نیت سے مفطرات ثلاثہ سے رکی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَأَمَّا فِي الْمَمَّكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ: ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِي مَكَّةَ“ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاَقًا عَلَى الْبَاطِلِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ، وَبِإِعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلَى فِعْلٍ وَأَضَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ، فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَمَّكَانِ. وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَالْمَمَّكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: إِذَا قَالَ: إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنُثُ، وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنُثُ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ، وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِ فِيهِ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنُثُ، وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنُثُ.

”بہر حال ”فی“ کا استعمال مکان میں سو مثال اس کا قول ”تو مطلقہ ہے گھر میں اور مکہ میں“ علی الاطلاق طلاق واقع ہوگی تمام جگہوں میں، اور ظرفیت کے معنی کی وجہ سے ہم نے کہا: جب کسی نے قسم اٹھائی کسی فعل پر اور اسکی نسبت کسی وقت یا جگہ کی طرف کی، پھر اگر وہ فعل ان فعلوں میں سے ہے جو فاعل پر پورے ہوتے ہیں تو شرط ہے

فاعل اس وقت یا جگہ میں ہو، اس لیے کہ فعل اپنے اثر و نتیجہ سے متحقق ہوتا ہے اور اس کا اثر یقیناً مفعول میں پایا جاتا ہے، امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا ہے: جب حالف نے کہا: ”اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو اس طرح“ پھر اس نے گالی دی اس حال میں کہ وہ خود مسجد میں ہے اور مشنوم مسجد سے باہر تو حائل ہوگا اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور گالی دیا ہو مشنوم مسجد میں ہو تو حائل نہ ہوگا اور اگر کہا: ”اگر میں نے تجھے مارا یا تجھے زخمی کیا مسجد میں تو اس طرح ہے“ تو مضروب و زخمی کا مسجد میں ہونا شرط ہے اور ضارب و زخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے، اگر کہا: ”اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو اس طرح ہے“ پھر اس نے اسے جمعرات کے دن سے پہلے زخمی کیا اور جمعرات کے دن مر گیا تو حائل ہوگا اور اگر اسے جمعرات زخمی کیا اور جمعہ کے دن مرا تو حائل نہ ہوگا۔

توضیح: اس عبارت میں ”فی“ کے دوسرے استعمال کی مثال اور ضابطہ برائے زمان و مکان کا ذکر ہے۔
مکان میں فی کا استعمال: صاحب اصول الثانی کہتے ہیں کہ ”فی“ مکان میں استعمال ہوتا ہے مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا: ”انت طالق فی الدار وفی مکہ“ اس کا حکم یہ ہے کہ طلاق کسی مکان و جگہ کے ساتھ معلق و مختص نہ ہوگی بلکہ تمام جگہوں میں مطلقہ ہوگی فی الحال علی الاطلاق طلاق واقع ہوگی اور دار غیر یا دار مکہ کی قید نہ ہوگی۔

زمان و مکان میں فعل و نسبت کا ضابطہ: مصنف نے باعتبار معنی الظرفیۃ سے یہ ضابطہ بیان کیا ہے اگر کسی قسم اٹھانے والے نے قسم اٹھائی اور فعل کی نسبت کسی وقت یا جگہ کی طرف کی تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ دیکھیں گے وہ فعل لازمی ہے یا متعدی؟ یعنی صرف فاعل پر پورا ہوتا ہے یا مفعول کا تقاضہ بھی کرتا ہے؟ پھر اگر فعل لازم ہو تو اصول یہ ہے کہ فاعل اسی وقت یا جگہ میں ہو جس کا قسم میں ”فی“ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور اگر متعدی ہے تو پھر مفعول کا اس وقت یا جگہ میں ہونا ضروری ہے جس کا قسم میں ”فی“ کے ذریعہ ذکر کیا کیونکہ فعل اپنے اثر سے ثابت ہوتا ہے اور اثر مفعول محل میں ہوتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ فعل لازم کی صورت میں فاعل اس وقت یا جگہ میں ہو اور فعل متعدی کی صورت میں مفعول اس وقت یا جگہ میں ہو۔

فعل لازم کی مثال: جامع کبیر سے بقول امام محمدؒ مثال ذکر کی ہے ”ان شمتک فی المسجد فکذا ای عبدی حسر“ ایک قسم کھانے والے نے کہا: ”اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو اس طرح یعنی میرا غلام آزاد“ مسجد ظرف مکان ”فی“ کے ساتھ مذکور ہے فعل لازم ہے تو بوقت شتم حالف مسجد میں ہو اور مشنوم مسجد سے باہر تو حائل ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اگر اس کے برعکس ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

فعل متعدی کی مثال: ان ضربتک او شجبتک فی المسجد فکذا، ای عبدی حو قسم اٹھانے والے نے کہا: ”اگر میں نے تجھے مارا یا زخمی کیا مسجد میں تو اس طرح“ یعنی میرا غلام آزاد ہے یہ دونوں فعل متعدی ہیں اور مسجد ظرف ہے یہاں حائل ہونے کے لیے مفعول کا محل یعنی مسجد میں ہونا شرط ہوگا اگر مارتے وقت مضروب یا زخمی کرتے وقت زخمی یعنی مفعول مسجد میں ہو مارنے اور زخمی کرنے والا بھلے مسجد سے باہر ہو تو حائل ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد ہوگا۔ یاد رکھیے! پہلی مثال

میں فاعل کا اور دوسری مثال میں مفعول کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔

زمان کی مثال: ان قتلک فی یوم الخمیس فکذا (ای عبدی حر) حالف نے کہا: ”اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو اس طرح ہے“ یعنی میرا غلام آزاد ہے، اس میں موت واقع ہونا بروز جمعرات شرط ہوگا چاہے پہلے زخمی کیا کیونکہ اس وقت میں ہونا ضروری ہے جس کا حالف نے ذکر کیا بھلے زخمی بدھ یا کسی اور دن کیا لیکن موت یوم الخمیس واقع ہوئی تو حادث ہوگا اور غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر جمعرات کے دن زخمی کیا اور جمعہ کے دن یا اسکے بعد موت واقع ہوئی تو حادث نہ ہوگا یوم الخمیس نہ ہونے کی وجہ سے۔

وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ تَفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ، قَالَ مُحَمَّدٌ رَح: إِذَا قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ، وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجِيءِ يَوْمٍ لَمْ تُطْلَقْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ، وَلَوْ قَالَ: فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لَوْ جُودَ الشَّرْطِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطْلَقُ حِينَ تَجِيءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ، وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى. كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تُطْلَقَ.

”اگر کلمہ ”فی“ مصدر میں داخل ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا، امام محمد نے کہا ہے جب شوہر نے کہا: تو مطلقہ ہے تیرے گھر کے داخل ہونے پر، تو یہ ”فی“ شرط کے معنی میں ہے سو گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر کہا: تو اپنے حیض میں مطلقہ ہے اگر وہ حالت حیض میں ہے تو فی الفور طلاق واقع ہوگی ورنہ حیض آنے تک مطلق رہے گی جامع کبیر میں ہے اگر شوہر نے کہا: تو مطلقہ ہے دن کے آنے میں طلوع فجر سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر فی ماضی یوم (دن کے گزرنے میں) کہا اگر یہ بات چیت رات میں ہوئی تو اگلے دن سورج غروب ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی، شرط کے پائے جانے کی وجہ سے، اگر یہ بات دن میں ہوئی تو کل جب وہی وقت آئیگا (جب بات ہوئی تھی) تو طلاق واقع ہوگی، امام محمد کی کتاب زیادات میں ہے اگر شوہر نے کہا: تو اللہ تعالیٰ کی چاہت میں یا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں مطلقہ ہے، یہ کہنا شرط کے معنی میں ہوگا یہاں تک کہ طلاق واقع نہ ہوگی“

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ”فی“ کے آخری استعمال اور تفریعاً مثال کا ذکر کیا ہے۔

مصدر میں فی کا استعمال: جس طرح ”فی“ زمان و مکان، وقت و جگہ دونوں میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح مصدر میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یاد رہے مصدر میں ظرفیت والے معنی کی بجائے شرط کا معنی دیتا ہے، کیونکہ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ

مصدر ظرف نہیں ہو سکتا جب ظرف نہیں ہو سکتا تو ظرفیت والے معنی سے شرطیت والے معنی کی طرف آ گیا ظرفیت و شرطیت میں مناسبت کچھ یوں ہے کہ جس طرح ظرف مظروف مقارن اور ملے ہوتے ہیں اسی طرح شرط مشروط بھی مقارن ہوتے ہیں، بہر حال تیسرے استعمال میں ”فی“ شرط کے معنی میں ہوگا و فی الحاشیة فاذا تعدلت الحقيقة وھی الظرفیة حمل علی الشرط مجازا لما ان بین الشرط والظرف مقارنة ولو دخلت الكلمة فی الفعل میں لفظ فعل سے مراد مصدر ہے جو فعل کے لیے مشتق منہ اور جائے صدور ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ”فی“ حروف جارہ میں سے ہے جو اسم پر داخل ہوتے ہیں بلا تاویل فعل پر داخل ہی نہیں ہوتے ”فی“ جب فعل پر داخل ہی نہیں ہوتا تو فعل اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے؟ الفعل پر الف لام عہد کا قرار دیکر فعل لغوی مراد لیا ہے اور تقریر میں لفظ مصدر ہی استعمال ہوگا اسکی بین دلیل ”فسی دخولک، فی مجنی یوم، فی مضی یوم، فی مشیة اللہ تعالیٰ، فی ارادة اللہ“ ہیں کہ تمام مثالوں میں ”فی“ مصدر پر داخل ہے اس لئے مصدر مراد ہے۔

مثالیں: امام محمدؒ نے کہا: جب شوہر نے بیوی سے کہا: انت طالق فی دخولک الدار یہ فی دخول مصدر پر داخل ہے اور شرط کے معنی میں ہے، نتیجہ یہ ہے کہ طلاق دخول دار سے معلق ہوگی گھر میں داخل ہونے سے پہلے واقع نہ ہوگی گھر میں داخل ہونے پر طلاق واقع ہو جائیگی جیسے دیگر مشروط جملوں میں ہوتا ہے ”انت طالق فی حیضتک“ میں بھی حیض شرط ہوگا اگر یہ جملہ کہتے وقت حالت حیض میں ہے تو وجود شرط کی وجہ سے اسی وقت مطلقہ ہوگی اور اگر حیض کی حالت میں نہیں تو حیض شروع ہوگا تو طلاق ”انت طالق فی مجنی یوم“ کہا تو دن آنے سے مشروط و معلق ہوگی جیسے صبح صادق طلوع ہوئی تو یوم شرعی کے آنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائیگی ”انت طالق فی مضی یوم“ کہا تو اس میں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر یہ جملہ رات کے وقت کہا تو اگلے روز سورج غروب ہونے پر طلاق واقع ہوگی کیونکہ دن گزرنے کی شرط اسی وقت پوری ہوئی، دوسری صورت یہ ہے کہ مذکورہ جملہ دن میں کہا مثلاً دن کے دس بجے کہا تو اگلے روز دس بجے طلاق ہوگی، یہ تو مثالیں تھیں جن میں شرط کا وجود وقوع معلوم و تحقق ہو سکتا ہے شوہر نے کہا: ”انت طالق فی مشیة اللہ تعالیٰ انت طالق فی ارادة اللہ تعالیٰ“ یہ فی بھی مصدر پر داخل ہونے کی وجہ سے شرط کا معنی دے گا اور طلاق اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت سے معلق ہوگی جس کا بندہ کو علم نہیں ہو سکتا اس لئے ان دو صورتوں میں مطلقہ نہ ہوگی۔

تمرینی سوالات: س: لزماہ جمیعاً ترکیب میں کیا فرق ہے یہاں تک ابتدائی عبارت کا کیا مفہوم ہے؟

س: انت طالق غدا اور انت طالق فی غدا میں عند ابی حنیفہ کیا فرق ہے؟

س: فصل لازم اور فعل متعدی کے لئے بیان کردہ مثالیں کیا ہیں؟

س: ”فی“ برائے شرط کی مثال کیا ہے؟

س: ”زیادات“ کے حوالہ سے مذکور مثالوں کی وضاحت کیا ہے؟

۲۸۔ فُضِّلَ : اٹھائیسویں فصل ”با“ کے معنی کے بیان میں ہے۔

حَرْفُ الْبَاءِ لِلْبَلَصَاقِ فِي وَضْعِ اللَّغَةِ، وَلِهَذَا تَصَحَّبُ الْأَثْمَانُ. وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْمَبِيعَ أَصْلٌ فِي الْمَبِيعِ وَالْثَمَنُ شَرْطٌ فِيهِ، وَلِهَذَا الْمَعْنَى هَلَاكُ الْمَبِيعِ يُوجِبُ ارْتِفَاعَ الْمَبِيعِ دُونَ هَلَاكِ الثَّمَنِ، إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: الْأَصْلُ أَنَّ يَكُونَ التَّبَعُ مُلَصَّقًا بِالْأَصْلِ لَا أَنْ يَكُونَ الْأَصْلُ مُلَصَّقًا بِالتَّبَعِ، فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْمَبِيعِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَبَعٌ مُلَصَّقٌ بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ ثَمَنًا، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ: بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرْمَنِ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَالْكَرْمُ ثَمَنًا فَيَجُوزُ الْإِسْتِجْدَالُ قَبْلَ الْقَبْضِ، وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ كَرْمًا مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهِذَا الْعَبْدُ يَكُونُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكَرْمُ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ إِلَّا مُوَجَّلًا، وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: إِنَّ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَانْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبَرُ مُلَصَّقًا بِالْقُدُومِ، فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ، وَلَوْ قَالَ: إِنَّ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَانْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَاذِبًا عَتِقَ، وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ: إِنَّ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِي فَانْتَ كَذَّابَةٌ فَانْتَ كَذَّابَةٌ إِلَى الْإِذْنِ كُلِّ مَرَّةٍ إِذِ الْمُسْتَشْنَى خُرُوجُ مُلَصَّقٍ بِالْإِذْنِ، فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِإِذْنِ الْإِذْنِ طَلَّقَتْ، وَلَوْ قَالَ: إِنَّ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكَ فَذَلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرَى بِإِذْنِ الْإِذْنِ لَا تَطْلُقُ، وَفِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ: أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ لَمْ تُطْلَقْ.

”حرف“ با“ لغت میں ملانے کے لیے موضوع ہے، اسی وجہ سے تو ثمنوں پر داخل ہوتی ہے، اس وجہ کی تحقیق یہ ہے کہ فروخت کرنے میں مبیعہ اصل ہے اور ثمن اس میں شرط و عوض ہے، اسی معنی کی وجہ سے مبیعہ کی ہلاکت بیع ختم ہونے کو ثابت کرتی ہے سوائے ثمنوں کے ہلاک ہونے کے جب یہ بات ثابت اور ذہن نشین ہو چکی تو ہم کہتے ہیں اصول یہ ہے کہ تابع اصل سے ملا ہوا ہونہ یہ کہ اصل تابع سے ملا ہوا ہو پھر جب حرف ”با“ عوض پر داخل ہو بیع میں دلالت کرتا ہے اس پر کہ وہ تابع ہے یعنی ثمن اصل سے ملا ہوا ہے تو با کا مدخول ثمن ہوگا، اسی اصول کی بناء پر ہم نے کہا: جب با“ نے کہا: میں نے تجھے یہ غلام ایک بوری گندم کے عوض بیچا اور اس گندم کی صفت واضح کر دی تو اس عقد میں غلام بیع ہوگا اور گندم کی بوری ثمن سو نتیجہ یہ ہوگا کہ قبضے سے پہلے گندم کے بدلے کچھ اور لینا جائز ہوگا (کیونکہ ثمن بدل سکتے ہیں) اور اگر کہا: میں نے تجھے ایک بوری گندم بیچی اور اسکی صفت بیان کر دی اس غلام کے بدلے تو اس صورت میں با کا مدخول غلام ثمن ہوگا اور گندم کی بوری بیع اور یہ بیع سلم ہوگی بیع سلم ہونے کی وجہ

سے ادھار درست ہوگی، ہمارے علماء حنفیہ نے کہا: جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے یہ آزادی کا حکم سچی خبر دینے پر نافذ ہوگا تاکہ خبر قدم کے ساتھ ملی ہوئی ہو سو اگر جھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا، اگر مولیٰ نے کہا: اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آیا ہے تو تو آزاد ہے سو یہ مطلق خبر پر محمول ہوگی پھر اگر اس نے جھوٹی خبر دی تو آزاد ہوگا، اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو اس طرح ہے ہر بار اجازت کی ضرورت ہوگی اس لیے کہ اجازت کے ساتھ ملا ہوا خروج مستثنیٰ ہے پھر اگر دوسری بار بلا اجازت نکلی تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر شوہر نے کہا: اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگی یہاں تک کہ اگر دوسری بار بلا اجازت نکلی تو مطلقہ نہ ہوگی اور زیادات میں مذکور ہے جب شوہر نے کہا: تو اللہ تعالیٰ کی چاہت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ مطلقہ ہے تو مطلقہ نہ ہوگی“

توضیح: اس فصل میں ”با“ کا معنی اصل و تابع کا اصول و تفریع اور چار مثالیں مذکور ہیں۔

با کا معنی: حروف معانی کی بحث کے آخر میں با کا معنی بیان کر رہے ہیں اہل اصول اور اہل لغت کے نزدیک با کا اصل معنی اور اصل وضع الصاق و ملانے کے لیے ہے، اسکے علاوہ نو، بارہ، یا سترہ، مجازی معانی ہیں جن میں الصاق کسی نہ کسی درجہ میں پایا جاتا ہے جیسے ”بداء“ کیونکہ با الصاق و ملانے کے لیے ہے اس لئے یہ ثمنوں پر داخل ہوتی ہے یعنی عقود و معاملات میں با عوض اور ثمن کے ساتھ ہوتی ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ خرید و فروخت میں مبیعہ اصل ہے اور ثمن تابع، اسی وجہ سے مسئلہ ہے کہ مبیعہ ہلاک ہو جائے تو بیع مرتفع اور ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مبیعہ جو بیع میں اصل ہے نہ رہی تو عقد ختم اسکے برعکس اگر ثمن ہلاک یا ضائع ہو جائے تو سودا ختم نہیں ہوتا بلکہ مشتری دیگر ثمن ادا کر کے مبیعہ پر قبضہ حاصل کر لیتا ہے، با کا اصل معنی ملانا ہے اسی لیے ثمنوں پر داخل ہوتی ہے تو ثابت ہوا کہ مبیعہ اصل ہے ثمن تابع ہے، بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تابع اصل کے ساتھ ملا ہوا ہونہ یہ کہ اصل تابع سے ملے، اگرچہ اندھوں کے دیس میں کوئی اصول اصول نہیں رہتا چنانچہ ایک برسر اقتدار وزیر اعظم نے اپنے ملازم کو سر کہا تھا! جب با ثمن پر داخل ہوتی ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ بیع اصل ہے اور ثمن عوض اور تابع ہے تو با کا مدخول ثمن اور تابع ہوگا تفریع سے مزید بات واضح ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تفریع: یہ اس اصول پر تفریع ہے کہ با کا مدخول ثمن ہوتا ہے بائع نے کہا: ”بعث منك هذا العبد بکرم الحنطة“ میں نے تجھے یہ غلام ایک بوری گیہوں کے عوض بیچ دیا پھر چونکہ اصول ہے اجناس کی نوعیت و صفت بیوعات میں بیان کرنا ضروری ہوتا ہے ورنہ جہالت کی صورت میں فساد بیع کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے مصنف نے ”وصفها“ کا جملہ بڑھا دیا اب ضابطہ منطق کیجئے بائع کے قول میں ب کز پر داخل ہے تو معلوم ہوا اس سودے میں غلام بیع ہے اور با کا مدخول گندم کی بوری ثمن ہے، پھر ثمنوں میں تبدیلی درست ہوتی ہے تو گندم بدل سکتے ہیں۔ اگر بائع نے کہا: ”بعث منك کرام الحنطة بهذا“

العبد“ مثل سابق یہاں بھی گہیوں کی وصف و نوعیت بیان کر دی تو یہاں گندم بیج اور غلام شمن ہوگا کیونکہ ہذا العبد پر بادا دخل ہے جیسا کہ قدوری اور تسہیل الضروری میں ہم نے پڑھا ہے گندم پر عقد ہو تو یہ بیج سلم ہوتی ہے جسمیں شمن بوقت عقد ادا کرتے ہیں اور بیج گندم بعد میں، پہلی مثال میں غلام کا بیج ہونا اور گندم کا شمن ہونا اور دوسری مثال میں گندم کا بیج ہونا اور غلام کا شمن ہونا باکے داخل ہونے سے سابقہ اصول کی بناء پر سمجھا گیا۔

باکے ذکر اور عدم ذکر سے حکم کا فرق: تفصیل سے ہم نے پڑھا کہ بالصاق کے لیے ہے مصنف نے یہاں چند مثالیں ذکر کر کے فرق واضح کیا ہے اگر باہو تو یہ حکم ہے، باندہ ہو تو حکم جدا ہے، مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: ”ان اخبر تنسی بقدم فلان فانت حر“ اس میں قدم فلاں پر بادا دخل ہے اس لیے یہ شرط سچی خبر پر واقع اور محمول ہوگی تاکہ خبر فلاں کے آنے کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو با کا مقتضاء ہے، مثلاً قدم فلاں سے بیٹے کا آنا مراد لیا ہو یا مہمان کا یا مرد کا تو اس کے آنے کی سچی خبر دینے پر غلام آزاد ہوگا جو سچی خبر دینے پر آزاد نہ ہوگا کیونکہ قدم سے الصاق نہ ہوا اگر باکے بغیر یوں کہا: ”ان اخبر تنسی ان فلانا قدم فانت حر“ یہ قول چونکہ باکے بغیر ہے تو صرف خبر دینے پر محمول ہوگا غلام نے جب آ کر خبر دیدی کہ فلاں آچکا تو آزاد ہو جائیگا خبر چاہے سچ ہو یا غلط، کیونکہ مولیٰ نے صرف خبر دینے کا کہا تو یہ بھی خبر ہے جو غلام نے دی۔

دوسری مثال: شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: ”ان خرجت من الدار الا باذنی فانت کذا، ای طالق“ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو اس طرح ہے یعنی طلاق والی ہے، یہاں اذنی پر بادا دخل ہے جو الصاق کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے ہر مرتبہ گھر سے نکلنے کے لیے اجازت کی ضرورت ہوگی کبھی بھی بلا اجازت گھر سے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی، ہاں اگر باکے بغیر یوں کہا ”ان خرجت من الدار الا ان اذن لک“ یہاں کیونکہ بابرائے الصاق نہیں ہے تو یہ قول ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگا، پہلی مرتبہ اجازت سے گھر سے باہر گئی پھر دوسری بار بلا اجازت تو مطلقہ نہ ہوگی دونوں مثالوں کے حکم میں فرق کی وجہ باکا ذکر و عدم ذکر ہے۔ خوب سمجھ لیں۔

آخری جزئیہ: یہ تو وہ مثالیں تھیں جن میں الصاق ضروری تھا یا نہ تھا اور اس کا علم و ادراک ہو سکتا تھا، سابقہ فصل کی طرح یہاں بھی یہ جزئیہ بیان کیا ہے اگر الصاق کا معنی معلوم نہ ہو سکے تو حکم لاگو نہ ہوگا امام محمدؒ کی کتاب زیادات میں ہے کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ”انت طالق بمشيئة الله تعالى، انت طالق بارادة الله، انت طالق بحکم الله تعالى“ ظاہر ہے اس کا مطلب ہے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیت و ارادہ یا حکم سے ملحق ہو حالانکہ اس کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے یہ کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی چنانچہ یہ بھی شرط والے معنی کی طرح ہوگئی جب شرط کے وجود و الصاق کا ادراک نہیں تو وقوع طلاق بھی نہیں۔

تمرینی سوالات: س: باکا مفہوم اور مثال کیا ہے، ملحق اور ملحق بہ میں اصل کون ہے؟

س: مبیعہ ہلاک ہونے یا شمن ضائع ہونے سے عقد پر کیا اثر ہوتا ہے؟

س: ان اخبر تنسی بقدم فلان، ان اخبر تنسی ان فلان قدم کے درمیان کیا فرق ہے؟

س: لو قال لامرأته..... سے فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۲۹۔ فُصِّلَ فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ : انیسویں فصل بیان کے طریقوں کے بیان میں ہے۔

الْبَيَانُ عَلَى سَبْعَةِ أَنْوَاعٍ، بَيَانُ تَقْرِيرٍ، وَبَيَانُ تَفْسِيرٍ، وَبَيَانُ تَغْيِيرٍ، وَبَيَانُ ضَرُورَةٍ، وَبَيَانُ حَالٍ، وَبَيَانُ عَطْفٍ، وَبَيَانُ تَبْدِيلٍ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لِكِنَّهُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ فَبَيِّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرَ حُكْمُ الظَّاهِرِ بَيَانِهِ، وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى قَفِيزٍ حِنْطَةٌ بِقَفِيزِ الْبَلَدِ أَوْ أَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانُ تَقْرِيرٍ، لِأَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى قَفِيزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهِ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا بَيَّنَّ ذَلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهُ بَيَانِهِ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عِنْدِي أَلْفٌ وَدِيعَةٌ فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِي كَانَتْ بِإِطْلَاقِهَا تَفِيدُ الْأَمَانَةَ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا قَالَ وَدِيعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بَيَانِهِ

”بیان سات قسم پر ہے، پہلا بیان تقریر، دوسرا بیان تفسیر، تیسرا بیان تغیر، چوتھا بیان ضرورت، پانچواں بیان حال، چھٹا بیان عطف، ساتواں بیان تبدیل، بہر حال پہلا سو وہ ہے جس کا معنی ظاہر ہو لیکن اپنے علاوہ کا احتمال رکھتا ہو پھر اس نے اس ظاہری مراد کو کھول کر بیان کر دیا تو اس بیان کی وجہ سے ظاہر کا حکم پختہ ہوا، اسکی مثال جب اقرار کرنے والے نے کہا: فلاں کا ایک پیانا مجھ پر گندم ہے شہر کے قفیز میں سے، یا کہا: فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے شہر کے سکوں میں سے بلاشبہ یہ بیان تقریر ہے اس لئے کہ مطلق قفیز خطہ شہر کے قفیز پر محمول ہوتی ہے اور اس کے رائج سکوں پر دوسرے کے احتمال کے ساتھ پھر جب اقرار کرنے والے متکلم نے بیان کر دیا تو تحقیق اس نے اسے اپنے بیان سے پختہ کر دیا، اسی طرح اگر کہا: فلاں کے میرے پاس ہزار امانت ہیں پس لفظ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کے مفہوم کا فائدہ دیتا دوسرے کے احتمال کے ساتھ، پھر جب متکلم نے ودیعة کہا تو اپنے بیان سے اس نے ظاہر کے حکم کو پختہ کر دیا“

توضیح: اس فصل میں مصنف نے بیان کی اقسام سب سے اجمالی نام، پہلی قسم کی تعریف اور وضاحت کے لیے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

لفظ بیان و بَيَانِ دونوں قرآن کریم میں مذکور ہیں ہذا بیان للسناس وانزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شئی (سورۃ نحل ۸۹) بیان کا معنی ہے واضح کرنا کھول کر بتانا آنحضرت ﷺ کو حکم ہے وانزلنا علیک الذکر لتبین للسناس (نحل ۴۴) ہم نے آپ ﷺ پر نصیحت بھری کتاب نازل کی تاکہ آپ ﷺ لوگوں کو بیان کریں۔ بیان بروزن فعال مثل سلام، کلام، اذان باب تفعلیل کا مصدر ہے، بیان مطلقاً کلام کو کہتے ہیں اور تبیان مدلل کلام کو کہتے ہیں،

بیان کی تعریف: البیان لغة الاظهار۔ بیان کا لغوی معنی ظاہر کرنا ہے۔

اصطلاحاً: هو اظهار المتكلم ما في ضميره بحيث يفهمه المخاطب والسماع۔

اصطلاح میں بیان متکلم کے اظہار مافی الضمیر کا نام ہے اس حیثیت سے کہ مخاطب وسامع سمجھیں۔

ثرتاً: ہو اظہار الشارح الاحکام للکلفین، شریعت میں بیان نام ہے مکلفین کیلئے احکام کے اظہار کا۔ لغوی، عربی، شرعی تینوں تعریفات ذہن نشین کر لیں!

وجہ حصر: مصنف نے بیان کی سات اقسام بیان کی ہیں، جبکہ عام اہل اصول نے پانچ قسمیں ذکر کی ہیں، اس طرح کہ ”بیان حال، بیان عطف“ کو بیان ضرورت کی انواع قرار دیا ہے۔ لیکن ما ذکرہ المصنف اقرب الی الفہم وما ذکرہ ابلغ فی الافادۃ بقول محشی انداز مصنف فہم کے قریب تر ہے، اس لئے اقسام سبعہ کی وجہ حصر کا ذکر ہے

بیان دو حال سے خالی نہیں! منطوق ہوگا یا غیر منطوق! پہلی قسم (منطوق) پھر دو حال سے خالی نہیں، کلام کے معنی کا بیان ہے یا اس کے لازم کا بیان ہے! ثانی (لازم کا بیان) بیان تبدیل ہے۔ اور یہی نسخ ہے۔ پھر اول (کلام کے معنی کا بیان) دو حال سے خالی نہیں، بلا تغیر ہے یا تغیر کے ساتھ ہے! ثانی (تغیر کے ساتھ) بیان تغیر ہے۔

پھر پہلا (بلا تغیر) دو حال سے خالی نہیں، کلام کا معنی معلوم ہو کر زیادہ موقوف ہے یا نہیں! ثانی غیر موقوف بیان تفسیر ہے، پہلا موقوف بیان تقریر ہے۔ (یہ توثق اول منطوق کا بیان ہوا اس میں چار اقسام آگئیں بیان تبدیل۔ تغیر، تفسیر، تقریر) (تقسیم اول میں ثانی) غیر منطوق بھی دو حال سے خالی نہیں، محض سکوت کی وجہ سے غیر منطوق ہے یا نہیں۔ ثانی (غیر منطوق مع السکوت) بیان ضرورت ہے، پھر اول (غیر منطوق مع السکوت) دو حال سے خالی نہیں، متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے یا کثرت کلام کی دلالت کی وجہ سے! اول بیان حال ہے، ثانی بیان عطف، اسی پر بس ہے! (یہ ثانی غیر منطوق کا بیان ہوا اس میں تین اقسام آگئیں بیان ضرورت، حال، عطف)

بیان تقریر: تقریر باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی پختہ کرنا، جمادینا، مضبوط کرنا مشہور مقولہ ہے اذا تکورر تقرر بالقلب جب کوئی بات بار بار کہی سنی اور دیکھی جاتی ہے تو دل میں پختہ و پست ہو جاتی ہے، ”بیان تقریر“ پختگی پیدا کرنے والا بیان، قطعیت پیدا کرنے والا بیان، یہ تو لغوی طرز کی بحث ہوئی مصنف نے یہ تعریف کی ہے ”ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن اسکے علاوہ کا احتمال ہو پھر متکلم نے یہ بیان کر دیا کہ میری مراد صرف یہ ہے جو ظاہر ہے“ اس کا نام بیان تقریر ہے جس نے ظاہر کے مفہوم و حکم کو پختہ کر دیا۔

مثال ۱۔ ایک شخص نے دوسرے کے لیے اقرار میں کہا: ”لفلان علی قفیز حنطة بقفیز البلد یا کہا: لفلان علی الف من نقد البلد“ ان دونوں مثالوں میں بقفیز البلد اور من نقد البلد بیان تقریر اور ظاہر کے حکم و مفہوم کو پختہ کرنے والے ہیں اس لیے کہ جب مقرر نے قفیز حنطہ اور ہزار کا اقرار کیا اس کا معنی ظاہر ہے جب یہ لفظ مطلق ہوں تو شہر میں رائج اور فروخت ہونے والی گندم و نقدی مراد ہوتے ہیں اگرچہ یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید فلاں دیگر قسم کی گندم اور نقدی مراد ہوں جملے کا مفہوم ظاہر ہے اور غیر کا احتمال بھی ہے، بیان تقریر سے بات طے ہو گئی کہ اسی شہر کی گندم اور نقدی مراد ہیں اور بس، یہ پختگی اور

حتمی بات متکلم کے بیان تقریر سے حاصل ہوئی۔

مثال ۲۔ ایک شخص نے اقرار میں کہا: لفلان عندی الف ودیعة فلاں کے میرے پاس ایک ہزار امانت ہیں، اس جملے میں ودیعة بیان تقریر ہے کیونکہ عندی کا مفہوم ظاہر ہے کہ یہ امانت ہیں، قرض کے لیے علیٰ کہا جاتا ہے، لیکن احتمال ہے کہ شاید امانت کی بجائے کسی دوسری مد کے ہوں بیان تقریر لفظ ودیعة نے حتمی فیصلہ دے دیا کہ اقرار کیے ہوئے امانت ہی ہیں یہ قطعیت و یقینیگی بیان تقریر سے حاصل ہوئی۔

بیان تقریر کا حکم: بیان تقریر کا حکم مصنف نے اگلی فصل میں بیان کیا ہے، حکم یہ ہے کہ بیان تقریر متکلم متصل کہے یا منفصل دونوں صورتوں میں معتبر، درست اور نافذ ہوگا۔

نکتہ: الودیعة: عبارة عن كون الشيء امانة باستحقاق صاحبه عند غيره قصداً.

والامانة: قد تكون من غير قصد كما لقت الريح الثوب في بيت غيره (فتح القدير)
ودیعت: جو قصداً أو مستقلاً امانت رکھی جائے۔ امانت: جو اتفاقاً کسی کے پاس آئے۔

تمرینی سوالات: س: بیان کا لغوی اصطلاحی، شرعی معنی اور بیان بتیان میں فرق کیا ہے؟

س: بیان کی اقسام پانچ ہیں یا سات اور وجہ حصر کیا ہے؟

س: بیان تقریری کا معنی، تعریف وجہ تسمیہ اور مثال کیا ہے؟

س: لفلان عند الف ودیعة کی ترکیب و مفہوم کیا ہے؟

س: امانت و ودیعت میں فرق ہے یا نہیں؟

۳۰۔ فصل: تیسویں فصل بیان تفسیر کی بحث میں ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفٍ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بَيَانُهُ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ أَوْ قَالَ: عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٍ ثُمَّ فَسَّرَ النِّيفَ أَوْ قَالَ: عَلَى دَرَاهِمٍ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةٍ مِثْلًا، وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصَحَّ مَوْضُوعًا وَمَقْضُوعًا.

”بہر حال بیان تفسیر سو وہ ہے جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اسے کھول کر بیان کر دے، اسکی مثال جب

اقرار کرنے والے نے کہا: فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے پھر چیز کی تفسیر کپڑے سے کی یا کہا: فلاں کے مجھ پر دس

روپے ہیں اور کچھ، پھر کچھ کی تفسیر و وضاحت کر دی ایک یا دو روپے یا کہا کہ مجھ پر چند روپے ہیں پھر اسکی تفسیر

دس سے کر دی مثال کے طور پر، بیان کی ان دو قسموں کا حکم یہ ہے کہ متصل اور منفصل دونوں طرح درست ہے“

توضیح: اس مختصری فصل میں بیان تفسیر کی تعریف، مثالیں اور حکم ذکر کیا ہے

بیان تفسیر: تفسیر باب تفصیل کا مصدر ہے، جو فسر مقلوب سفر سے مشتق ہے بمعنی الکشف کھولنا، مصنف کہتے ہیں بیان تفسیر یہ ہے کہ لفظ کی مراد مبہم غیر واضح ہو پھر متکلم اسے کھول کر بیان کر دے یہ بیان تفسیر ہے جیسے شئی، نیت، دراہم، کوئی چیز، کچھ، چند درہم ان کا معنی تو معلوم ہے مراد غیر کشوف ہے، چیز سے کیا مراد ہے؟ کچھ کا کیا مصداق ہے؟ دراہم کی کیا تعداد ہے؟ پھر مقرر متکلم نے کپڑے، ایک دو، دس سے جو وضاحت کی یہ بیان تفسیر ہے جو بیان کیا وہ لازم ہوگا۔

بیان تفسیر کا حکم: بیان تفسیر متصل ہو یا منفصل بہر صورت درست ہے متصل کا درست ہونا تو اظہر من الشمس ہے منفصل کی صحت وجہیت کی دلیل سورۃ القیمۃ کی آیت ۱۸، ۱۹، ہے قَدْ اَقْرَأْنَا نَاهُ فَاتَّبَعَ قُرْآنُهُ ثُمَّ اِنْ عَلَيْنَا بَيَانُهُ سَوْجِبْ ہم پڑھائیں تو آپ اس پڑھنے کی پیروی کیجیے پھر اس کا بیان ہم پر ہے، یہاں ثم برائے تراخی کے ساتھ بیان کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوا کہ بیان مع التراخی اور منفصل معتبر ہوتا ہے۔

تمرینی سوالات: س: بیان تفسیر کی تعریف و مثال اور حکم کیا ہے؟
س: ”نیت“ کی ترکیب و مصداق کیا ہے؟

۳۱۔ فِصْل: اکتیسویں فصل ”بیان تغیر“ کے بیان میں ہے۔

وَمَا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ اَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ، وَنَظِيرُهُ التَّغْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ، وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَضْلَيْنِ، فَقَالَ اَصْحَابُنَا: الْمُغْلَقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: التَّغْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ اِلَّا اَنْ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانَعَ مِنْ حُكْمِهِ، وَقَائِدُهُ: الْخِلَافُ تَظْهَرُ فِيمَا اِذَا قَالَ لَا جُنُبِيَّةَ اِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَانْتِ طَالِقٌ، اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْعَبْدِ: اِنْ مَلَكَكَ فَانْتِ حُرٌّ يَكُونُ التَّغْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهُ لَانَ حُكْمَ التَّغْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عَلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هَهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عَلَّةً لِعَدَمِ اِضَافَتِهِ اِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّغْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّغْلِيْقُ، وَعِنْدَنَا كَانَ التَّغْلِيْقُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لَانَ كَلَامَهُ اِنَّمَا يَنْعَقِدُ عَلَّةً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالْمَلِكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّغْلِيْقُ.

”بہر حال ”بیان تغیر“ وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان سے اپنی کلام کی مراد کو بدل دے، اس کی مثال کسی چیز سے معلق کرنا اور کسی چیز سے مستثنیٰ کرنا ہے، دونوں قسموں تعلق و استثناء میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے، ہمارے حضرات حنفیہ کہتے ہیں کسی شرط سے معلق کرنا شرط کے پائے جاتے وقت سبب ہے نہ اس سے پہلے، امام شافعی کہتے ہیں: تعلق فی الحال سبب ہے مگر شرط نہ ہونا اسکے حکم کے واقع ہونے سے مانع ہے، اختلاف کا فائدہ اس صورت میں

ظاہر ہوگا جب کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا: اگر میں تہ سے شادی کی تو تجھے طلاق، یا دوسرے کے غلام سے کہا: اگر میں تیرا مالک ہو تو تو آزاد! امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق طلاق و عتاق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم ابتداء کلام کا علت منعقد ہونا ہے اور طلاق و عتاق یہاں علت منعقد نہیں ہوئے محل کی طرف نسبت نہ ہونے کی وجہ سے تو تعلیق کا حکم باطل، پھر نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیق درست ہی نہ رہی ہمارے نزدیک معلق کرنا درست ہے یہاں تک کہ اگر اس سے شادی کر لی تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسکی گفتگو وجود شرط کے وقت علت منعقد ہوئی اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہو چکی تو تعلیق درست ہوئی۔“

توضیح: اس عبارت میں بیانِ تغیر کی تعریف، اسکی دو صورتیں ہیں پہلی صورت تعلیق میں اختلاف اور ثمرہ اختلاف کا ذکر ہے۔ **بیانِ تغیر:** تغیر بروزن تفصیل کا معنی ہے بدل دینا، تبدیل کرنا بیانِ تغیر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنی کلام کی مراد کو بدل دے متغیر کر دے، اسکی توضیح یہ ہے کہ ایک لفظ عام ہے اسکی مراد واضح ہے لیکن متکلم عموم کی بجائے خصوص مراد لیتا ہے، اسی طرح لفظ کا حقیقی اور مجازی معنی ہے متکلم مجازی معنی مراد لیتا ہے تو یہ کلام کی مراد کو متغیر کرنا ہوا یہی بیان تبدیل ہے، مثلاً مولیٰ نے کہا: ”أَنْتَ حُرٌّ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ تو آزاد ہے اگر گھر میں داخل ہوا، لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِائَةً فَلَاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں مگر ایک سو، پہلی مثال تعلیق کی ہے اور دوسری استثناء کی ہے، ابتداء کلام کا مطلب یہ ہے کہ غلام فی الفور آزاد ہوا اور پورا ایک ہزار لازم ہوا، دَخَلْتَ الدَّارَ اور إِلَّا مِائَةً بیانِ تغیر ہیں، ان سے مراد بدل گئی فی الفور آزادی کی بجائے دخول دار پر معلق ہو گئی اور کامل ایک ہزار لازم ہونے کی بجائے نو سول لازم ہوئے یہ بیان تغیر ہے اسکی یہ معقول و مختصر تعبیر ہے۔

بیانِ تغیر کا حکم: فصل کے آخر میں حکم مذکور ہے کہ بیانِ تغیر متصل ہو تو درست ہے منفصل اور وقفہ سے درست نہیں۔ **تعلیق میں اختلاف کی تفصیل:** سابقہ تقریر سے بیانِ تغیر کی دو صورتیں سامنے آئی ہیں تعلیق اور استثناء، دونوں میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے پہلے تعلیق میں اختلاف کا ذکر ہے۔

قولِ احناف: حنفیہ۔ کثر اللہ سوادہم۔ کہتے ہیں کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے جب شرط پائی جائے گی تو حکم واقع ہوگا، وجود شرط سے پہلے لاگو اور واقع نہ ہوگا بلکہ یوں کہیں گے یہ بات ہے ہی نہیں جب شرط وجود پذیر ہوگی تو اسی وقت حکم کا وجود وقوع تصور ہوگا، مثلاً أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ مِیں أَنْتَ طَالِقٌ حکم دخول دار شرط سے معلق ہے، جب دخول دار متحقق ہوگا تو أَنْتَ طَالِقٌ کا حکم واقع ہوگا، دخول دار شرط سے پہلے سبب نہیں گویا کہ أَنْتَ طَالِقٌ کہا ہی نہیں تعلیقات کی بیسوں مثالیں آغاز کتاب بلکہ آغاز آفرینش سے پڑھتے اور سنتے آرہے ہیں۔ فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هَذِي فَمَنْ تَبِعَ هَذَا لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقرہ ۳۸)

قولِ شوافع: امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق فی الحال سبب ہے جب قائل نے أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہا اسی وقت وقوع طلاق کا سبب ہے، پھر دخول دار شرط کے عدم وجود کی وجہ سے وقوع نہیں ہو سکتا تو کلام لغو، کیونکہ شرط کا عدم وجود مانع ہے أَنْتَ

طالق تو کہا لیکن مانع کی وجہ سے واقع نہ ہو سکا تو لغو، دلیل یہ ہے کہ اَنْتَ طَالِقٌ، اَنْتَ حُرٌّ، بوقتِ تکلم فی الحال طلاق وعتاق کو ثابت کرتے ہیں جب شرط کے بغیر فی الحال طلاق وعتاق کا ثبوت وجود ہو رہا ہے تو اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ تَعْلِیقُ کے ساتھ بھی فی الحال سبب ہیں، ہاں تعلیق و شرط نہ ہونے کی صورت میں فی الفور واقع ہو جاتے ہیں اور تعلیق و شرط کی صورت میں شرط کے عدم و وجود کی وجہ سے واقع نہیں ہو سکتے موجب تو ہیں جب موجب ہیں اور شرط نہیں تو لغو، شرط کے نہ پائے جانے سے معلق و مؤخر نہ ہونگے۔

جواب: اسکا دو لفظی جواب ہے کہ اَنْتَ طَالِقٌ اور اَنْتَ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ دونوں جملوں میں لفظاً اور معنی کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اگر فرق ہے اور یقیناً ہے تو دونوں میں فی الفور وقوع کیسے ثابت کر سکتے ہیں، پھر پہلی صورت میں نافذ اور دوسری میں لغو، دونوں کو ایک لاشی سے ہانکنا دشوار ہے یہی حقیقت کا اظہار ہے ہَذَا مَا بَدَأَ اِلٰی وَاللّٰهُ اَعْلَمُ!

ثمر و اختلاف: دونوں اقوال کا ثمرہ ان دو مثالوں میں نمایاں طور پر سمجھ آ رہا ہے کسی نے اجنبی عورت سے کہا: ”اِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَانْتَ طَالِقٌ“ اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق۔ دوسری مثال ایک شخص نے دوسرے کے غلام سے کہا: اِنْ مَلَكَكَ فَانْتَ حُرٌّ، اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد، یہ دونوں مثالیں تعلیق کی ہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق وعتاق شرط نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہو سکیں گے کیونکہ ملک متعہ اور ملک رقبہ کی طرف ان کی نسبت کرتے وقت متکلم کو ملک متعہ اور ملک رقبہ حاصل ہی نہیں تو طلاق وعتاق سے ان کا زوال بھی نہ ہوگا بلکہ تعلیق باطل، امام شافعیؒ کے نزدیک بعد میں کبھی نکاح کر لیا اور غلام پر ملک حاصل ہوا تو طلاق ہوگی نہ آزادی، ہمارے حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ تعلیق درست ہے شرط کے وجود کے وقت فَاَنْتَ طَالِقٌ فَانْتَ حُرٌّ کا حکم ثابت ہوگا، وجود شرط سے پہلے گویا یہ ہیں ہی نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ بعد میں جب اس سے نکاح ہوا اور غلام پر ملکیت حاصل ہوئی تو طلاق اور آزادی واقع ہوگی کیونکہ تعلیق درست ہے اور شرط پائی گئی۔

وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرَطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ لِلْوُقُوعِ فِي صُورَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ اَنْ يَكُونَ مُضَافًا اِلَى الْمِلْكِ وَ اِلَى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتَّى لَوْ قَالَ لَا جَنْبِيَّةٌ: اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ، وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهُ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُودِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا، وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ، وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا نَفَقَةَ لِلْمُبْتَوَةِ اِلَّا اِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْاِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی: وَاِنْ كُنَّ اُولٰٓئِ حَمِلًا فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ، وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ اَنْ يُثْبِتَ الْحُكْمَ بِدَلِيلِهِ

فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ، وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ، وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا النَّوعِ تَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى الْأَسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ، وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَح لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى أَمَةِ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ

”اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا: ملک نہ ہونے کی صورت میں وقوع کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ تعلیق ملک یا اسکے سبب کی طرف منسوب ہو یہاں تک کہ اگر کسی نے کسی اجنبی عورت سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو طلاق والی ہے، پھر اس سے شادی کر لی اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح آزاد عورت سے نکاح کی قدرت امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے نکاح سے مانع ہے کیونکہ کتاب اللہ نے باندی سے نکاح کو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونے کے ساتھ معلق کیا ہے، سو قدرت ہوتے ہوئے اجازت کی شرط معدوم ہے اور عدم شرط حکم سے مانع ہے تو جائز نہیں، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ باندہ کے لیے دوران عدت خرچہ نہیں مگر جب وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے خرچ کرنے کو حمل سے معلق کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے ”اگر وہ مطلقہ حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں“ سو حمل نہ ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہے اور شرط کا معدوم ہونا یعنی نہ ہونا ان کے نزدیک حکم سے مانع ہے، ہمارے نزدیک جب شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع نہ تھا تو جائز ہے کہ حکم اسکی دلیل کے ساتھ ثابت ہو سو باندی سے نکاح جائز ہے اور مطلقہ کیلئے دوران عدت خرچ واجب ہے عام دلائل سے، یہی قسم تعلیق کے توابع میں سے ہے کسی صفت سے متصف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس لیے کہ ان کے نزدیک اس صفت سے حکم معلق ہونے کی طرح ہے اسی بناء پر تو امام شافعیؒ نے کہا: کتابی باندی سے شادی جائز نہیں، کیونکہ شریعت نے مومنہ باندی پر اجازت کا حکم مرتب کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کی وجہ سے، سو اجازت مؤمنہ باندی سے مقید ہوگی تو صفت نہ ہوتے ہوئے حکم متنع ہوگا پس کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں“

توضیح: اس عبارت میں تین تفریعات اور تعلیق بالشرط کے تابع تعلیق بالوصف کا ذکر ہے۔

صحت تعلیق کی شرط: ہمارے نزدیک شرط کے وجود سے پہلے سبب نہیں ہوتی بلکہ وجود شرط کے وقت وقوع حکم کا سبب ہوتی ہے، اب تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط بیان کی ہے، ہمارے نزدیک تعلیق کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ اس میں نسبت ملک کی

طرف ہو یا سبب ملک کی طرف، ورنہ تعلیق درست نہ ہوگی، سابقہ مثالوں میں یہ شرط موجود ہے اس طرح کہ **إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَإِنَّ طَالِقٍ** میں تزویج ملک متعہ کے سبب کی طرف نسبت ہے اور **إِنْ مَلَكَتْكَ فَإِنَّ حَوْثٍ** میں ملک کی طرف نسبت ہے اس لئے یہ بات ذہن نشین رہے کہ تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے تعلیق کی ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت ضروری ہے، اگر یہ شرط نہ ہو تو اس تعلیق پر اس کے وجود سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا جیسے کسی اجنبی سے کہلان **ذَخَلْتَ الدَّارَ فَإِنَّ طَالِقٍ** پھر اس سے شادی کر لی اور دخول دار والی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت ہونا نہیں ہے۔

پہلی تفریع: مسئلہ یہ ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح درست ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں! ہمارے نزدیک درست ہے امام شافعیؒ کا استدلال تعلیق کے انداز بیان سے ہے اس لیے یہ مسئلہ اس فصل و بحث میں مذکور ہے، اسکی اصل سورۃ النساء کی آیت ۲۵ کا یہ حصہ ہے **”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ“** اور تم میں سے جو پاکدامن مؤمنات سے نکاح کی قدرت نہیں رکھتے تو پھر تمہاری مملوکہ مؤمنہ باندیوں سے نکاح کر سکتے ہیں، اس میں مؤمنہ باندیوں سے نکاح کی اجازت اس شرط پر ہے کہ طول حرہ پر استطاعت و قدرت نہ ہو، اس تعلیق کی وجہ سے امام شافعیؒ کہتے ہیں طول حرہ پر قدرت ہونا باندی کے نکاح سے مانع ہے کیونکہ قدرت ہونے کی صورت میں **”لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا“** والی شرط معدوم ہے اور شرط معدوم ہونا حکم سے مانع ہوتا ہے اس لئے طول حرہ ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کی اجازت نہیں۔ ہماری دلیل اگلی تفریع کے آخر میں مذکور ہے۔

دوسری تفریع: مسئلہ یہ ہے کہ مطلقہ بانہ کے لیے ایام عدت میں نفقہ سابق شوہر پر ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک تمام مطلقات کو عدت کے دوران نفقہ دینا ضروری ہے، چنانچہ پہلی **”فصل فی الخالص“** میں ہم نے پڑھا ہے **”وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمُسْكِنِ وَالْإِنْفَاقِ“** امام شافعیؒ کہتے ہیں مطلقہ حاملہ ہو تو اس کے لیے خرچہ ہے، دیگر کے لیے نہیں! یہاں بھی استدلال تعلیق بالشرط کے طرز سے ہے، سورۃ النساء الصغریٰ یعنی سورۃ الطلاق کی آیت ۶ میں ہے **”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٌ فَلْيَقْضُوا عَلَيْهِنَ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَ“** اگر وہ (طلاق والی) حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں خرچ کرنے کو **”أُولَاتٍ حَمِلٌ“** کے ساتھ مشروط کیا ہے معتدہ حاملہ میں شرط ہے تو نفقہ ہے اور جو معتدہ حاملہ نہیں تو **”إِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٌ“** کی شرط معدوم اور شرط معدوم ہونا حکم سے مانع ہے، نتیجہ یہ ہے کہ غیر حاملہ معتدہ کیلئے نفقہ نہیں! جو معتدہ نفقہ چاہتی ہے وہ حاملہ ہو۔ سبحان اللہ

احناف کا مسلک و موقف: جیسا کہ پہلی سطر میں مذکور ہے احناف کے نزدیک طول حرہ کے باوجود باندی سے نکاح درست ہے اور معتدہ کے لئے نفقہ واجب ہے بھلے حاملہ نہ ہو، استدلال چونکہ ایک ہی طرز کا ہے اس لئے دونوں کا جواب پیش

ہے ہمارا استدلال یہ ہے کہ وجود شرط موجب حکم ہوتا ہے، شرط کے وجود سے حکم واقع نافذ اور لاگو ہوتا ہے لیکن عدم شرط کی وجہ سے حکم معدوم نہیں ہوتا بلکہ ساکت ہوتا ہے، شرط کا معدوم ہونا مانع حکم نہیں بلکہ ساکت عن الحکم ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع نہیں ساکت ہے، یعنی اثبات ہے نہ نفی، عین ممکن ہے کہ کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو؟ اگر دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں کوئی ممانعت یا قباحت نہیں بلکہ مسکوت عنہ کے لئے صراحت و وضاحت ہے۔

دیکھئے سورۃ النساء کی آیت ۲۵ میں حکم ہے جو طول حرہ کی استطاعت نہیں رکھتا وہ مؤمنہ باندی سے شادی کر لے ایک حکم ثابت ہو چکا، پھر صورت یہ پیش آئی کہ ایک شخص طول حرہ پر قادر ہے لیکن باندی سے نکاح کرنا چاہتا ہے اس کے لئے یہ آیت خاموش ہے، ہاں فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَفُلْکَ وَزُبَّاعٍ اور وَاَحِلَّ لَكُمْ مَّا وَّرَاءَ ذٰلِکُمْ (النساء ۳، ۲۴) سے اجازت و اباحت ثابت و حاصل ہوئی، اسی طرح معتدہ کے نفقہ کے متعلق سورۃ الطلاق کی مذکورہ آیت میں حکم ہے وہ مطلقہ حمل والی ہو تو اس پر خرچ کرو وضع حمل تک، باقی معتدہ غیر حاملہ کے لئے کیا حکم ہے؟ یہ آیت ساکت ہے ہاں اَوْ عَلٰی الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ اور، وَانْفِقُوا عَلَیْھُنَّ (البقرہ ۲۳۳) سے ثابت ہے کہ معتدہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ ہے اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے ”بِمَا رَزَقَتْ اَنْ یُّبْسِتَ الْحُكْمُ بِدَلِیلِہٖ فِیْجُوزُ نِكَاحُ الْاُمَةِ، وَیَجِبُ الْاِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ اِی النِّصَاصِ الْمَطْلُوقَةِ“۔

تعلیق بالوصف: اصل تعلیق بالشرط ہے کسی حکم کو معلق کرنے کا اصل طریقہ شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے کبھی حکم ایک صفت پر مرتب ہوتا ہے یعنی موصوف میں اس صفت کے وجود کی وجہ سے حکم مرتب ہوگا تو حکم اس صفت سے معلق ہو گیا اس لئے یہ تعلیق بالشرط کے تابع ہوا جب تعلیق بالشرط کے تابع ہوا تو اس میں وہی اختلاف ہوگا جو تعلیق بالشرط میں رہا، شرط موجود ہو تو حکم ثابت شرط معدوم تو حکم بھی منقہی اور معدوم، امام شافعیؒ ذرا آگے بڑھ کر فرماتے ہیں تعلیق بالوصف میں صفت موجود ہو تو حکم ثابت صفت معدوم تو حکم منقہی، چنانچہ باندیوں سے نکاح کی اجازت و اباحت کے متعلق وارد شدہ آیت میں ہے ”مِنْ فِیْہَا تَلْکُمُ الْمُؤْمِنَاتُ“ تمہاری مؤمنہ باندیاں، یہ صفت ایمان تعلیق بالوصف ہے، صفت ایمان ہے تو مؤمنہ باندی سے نکاح درست! صفت نہیں تو حکم منقہی! اس لئے ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں، ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز ہے کیونکہ عدم وصف سے عدم حکم نہیں بلکہ سکوت عن الحکم ہے پھر دوسری دلیل سے جواز ثابت ہے۔

تعمیہ: عند الاحناف یہ حکم قدیم اور سابقہ ادوار کے اہل کتاب کا ہے جو اپنی شریعت و کتب کے پابند تھے، اب چونکہ اپنی شریعت کو بھی پس پشت ڈال چکے ہیں اور شہوت و خواہش پرست ہو گئے ہیں اس لئے مطلقاً ممانعت ہے چنانچہ کمالین ۳۴۲ میں ہے ”آج کل اکثر یہودی اور عیسائی برائے نام ہی اہل کتاب ہیں، ان کا ذبیحہ اور نکاح اصلی کتابی جیسا نہیں۔“

وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْاِسْتِثْنَاءُ، ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلَى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكْلَمٌ بِالْبَاقِي بَعْدَ الشُّبْهِ كَاَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِيَ، وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عَلَةً لَوْ جُوبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ

الْإِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّغْلِيقِ، وَمِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ" فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحَ صَدْرُ الْكَلَامِ انْعَقَدَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمَسَاوَاةِ بِالْإِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ، وَنَتِجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ، وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُورَةِ بَيْعٍ يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِبْطَالِ التَّسَاوِي وَالْتِفَاضُلِ فِيهِ كَيْلَا يُؤَدَّى إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ، فِيمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمَعْيَارِ الْمُسَوَّى كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيثِ، وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ وَدِيعَةً فَقَوْلُهُ عَلَى يُفِيدُ الْوُجُوبَ، وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِيعَةً غَيْرَهُ إِلَى الْحِفْظِ، وَقَوْلُهُ: أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبُضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ زُبُوفٌ.

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْضُوعًا وَلَا يَصِحُّ مَفْضُولًا، ثُمَّ بَعْدَ هَذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوُضُلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ

”بیان تغیر کی صورتوں میں سے ”استثناء“ ہے ہمارے حضرات حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ ”استثناء“ باقی کا تکلم ہے استثناء کے بعد، گویا کہ تکلم نے صرف باقی کا تکلم کیا ہے، امام شافعی کے نزدیک ابتداء کلام کل کے وجوب کی علت ہے مگر استثناء اسے روکتا ہے عمل سے بمنزل شرط نہ ہونے کے تعلق کے باب میں، اسکی مثال آنحضرت ﷺ کے فرمان میں ہے ”گندم کو گندم کے بدلے مت بیچو مگر برابر برابر“ سو امام شافعی کے نزدیک ابتداء کلام مطلقاً گندم کے عوض گندم بیچنے کی حرمت کی علت ہے اس مجموعے سے برابری والی صورت استثناء کے ذریعہ نکل گئی پھر باقی ابتدائی حرمت والے حکم کے تحت رہی، اسکا ثمرہ یہ ہے کہ ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے عوض بھی اسی حرام و ممنوع میں سے ہے، ہمارے نزدیک ایک مٹھی کی بیع نص کے تحت داخل نہیں کیونکہ منہی عنہ سے مراد وہ مقتید صورت ہے جس میں برابری اور زیادتی آدمی کے لئے ممکن ہوتا کہ نہ پہنچائے عاجز کو روکنے تک، ہر جو صورت برابری کے معیار (ترازو یا پیمانہ) کے تحت نہ ہو وہ حدیث کے مقتضی سے خارج ہے۔

بیان تغیر کی صورتوں میں سے وہ ہے جب اقرار کرنے والا کہے: ”فلاں کے مجھ پر ایک ہزار امانت ہیں“ سو اس کا قول ”صلیٰ“ وجوب کا فائدہ دے رہا ہے اور اس نے اپنے قول ودیہ سے اسے حفاظت و امانت کی طرف بدل دیا اور اس کا قول: ”تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی“ لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان تغیر ہے، اسی طرح اگر کہا: ”فلاں کا مجھ پر ہزار ہے کھوٹا“ بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ متصل درست ہے منفصل درست نہیں، پھر اسکے بعد چند دوسرے مسائل ہیں ان میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے مجموعے میں سے ہیں تو پھر اتصال کی شرط کے ساتھ درست ہیں یا بیان تبدیل کے مجموعے سے ہیں تو درست نہیں ان کا کچھ حصہ (پینتیسویں فصل) بیان تبدیل میں آئے گا ان شاء اللہ“

توضیح: اس عبارت میں بیان تغیر کی دوسری صورت استثناء، بیان تغیر کی مزید تین مثالیں اور حکم کا ذکر ہے۔

استثناء کا معنی اور قول حنفیہ: یہ استعمال کا مصدر ہے، جدا کرنا، الگ کرنا، نکالنا، یہ ”الّا“ اور دیگر حروف استثناء کے ذریعہ ہوتا ہے ماقبل کو مستثنیٰ منہ اور مابعد کو مستثنیٰ کہتے ہیں کما قرأنا مراراً یہاں مصنفؒ نے صرف اصولی بحث ذکر کی ہے چنانچہ کہتے ہیں ہمارے اصحاب حنفیہؒ تو اس طرف گئے ہیں یعنی یہ قول اختیار کیا ہے کہ استثناء باقی کا تکلم ہے گویا کہ متکلم نے یہی کہا ہے جو استثناء کے بعد باقی ہے، محشیؒ نے مثال دی ہے ”لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةُ إِلَّا ثَلَاثَةً“ اقرار میں کہا: اسکے مجھ پر دس روپے ہیں مگر تین، صدر کلام سے دس کا ثبوت ہے پھر تین کا استثناء ہے، استثناء کے بعد سات باقی ہیں ہمارے نزدیک باقی کا تکلم ہے یعنی واجب صرف سات روپے ہیں۔

قول شافعیؒ: امام شافعیؒ کہتے ہیں ابتداء کلام کل کے وجوب کی علت اور ثبوت کا سبب ہے مگر استثناء کل پر عمل سے مانع ہے جیسے تعلیق کے باب میں شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع ہے، مذکورہ مثال میں ان کے نزدیک کل دس روپے واجب ہیں پھر الّا نے کل کے وجوب سے منع کر دیا تو سات بچے۔

مثال: ثمرہ اختلاف کو واضح کرنے کے لئے مصنفؒ نے حدیث پاک سے مثال پیش کی ہے، آنحضرت ﷺ نے اناج و غلہ کی خرید و فروخت کے متعلق فرمایا: ”لَا يَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ“ اناج اناج کے بدلے مت بیچو مگر برابر برابر، (کنز ۴/۱۸۵، ۱۰۰۷) تمام اجناس کی باہمی بیع کے لئے یہی حکم ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مبارک کا ابتدائی جملہ مطلقاً اناج کے بدلے اناج کی بیع کی حرمت کی علت ہے کہ اناج، اناج کے عوض مت بیچو، پھر استثناء کے ذریعہ مساوات والی صورت حرمت سے مستثنیٰ کی گئی تو باقی سب ابتداء کلام کی حرمت و نہی والے حکم کے تحت رہی صرف مساوات والی صورت مستثنیٰ اور مباح ہوئی اس تقریر کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی غلہ دو مٹھی کے بدلے بیچنا بھی حرام ہوگا کیونکہ مساوات نہیں حالانکہ استثناء مساوات کا ہے، ہمارے نزدیک استثناء کے بعد باقی کا تکلم مقصود ہوتا ہے، اس لئے ایک دو مٹھی حدیث و نص کے تحت ہے ہی نہیں، بلکہ ممانعت و اباحت کا تعلق اسی مقدار سے ہے جس میں برابری پیمانہ و ترازو کے ساتھ بندے کی قدرت میں ہو ورنہ

برابر کے معیار میں نہ آنے والی قلیل مقدار میں برابری نہیں ہو سکتی پھر بھی برابری کا حکم اور کمی زیادتی سے رکاوٹ ہو تو یہ نہیں عاجز ہے کہ اتنی مقدار میں برابری ممکن نہیں پھر بھی مساوات نہ ہونے کے صورت میں نبی کر دی گئی، اس لئے ایک دو مٹھی میں کمی زیادتی ہو تو اجازت ہو گئی اس کی تائید حدیث پاک کے اس جملے سے بھی ہوتی ہے ”وَلَا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا مِكْيَالًا بِمِكْيَالٍ“ (حوالہ بالا) مگر ایک پیاناہ پیاناہ کے عوض اس میں پیاناہ کی تصریح ہے تو حنفیہ و حنفیہ نہیں کے تحت داخل ہی نہیں یہ مقتضاء حدیث سے خارج ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلے درست نہیں استثنائی صورت مساوات نہ ہونے کی وجہ سے، ہمارے نزدیک ایک مٹھی دو کے بدلے درست ہیں معیار و مکیال میں نہ آنے اور نبی کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے۔

فائدہ: دور حاضر میں ایسے ترازو، آلات اور باٹ آپکے ہیں جس سے ذرات، ایک ایک دانہ اور گرام تک کا وزن اور مقدار معلوم ہو سکتی ہے اس لئے اب قلیل مقدار بھی مساوات کے تحت داخل ہو گئی اور تمام صورتوں میں برابری ضروری ہے **هذا ما ظہر لی واللہ اعلم۔**

ایک ہزار ہیں امانت: اس میں لفظ **وَوَيْضَہ** بیان تغیر ہے کیونکہ علیؑ سے قرض سمجھ آ رہا تھا جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے **وَوَيْضَہ** کہہ کر اسے قرض سے امانت میں بدل دیا کہ حفاظت کے لئے رکھے ہیں، ایک نے دوسرے سے کہا: **أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي** **أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا** تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا کہا: تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی لیکن میں نے قبضہ نہیں کیا **فَلَمْ أَقْبِضْهَا** بیان تغیر ہے، اسی طرح تیسری صورت ہے مقرر نے کہا: **لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ زُبُوفٌ**، اس میں زبوف بیان تغیر ہے، آگے مصنفؒ نے حکم بیان کیا ہے، بیان تغیر کا حکم آغاز میں تعریف کے ساتھ درج ہو چکا ہے ثم بعد ہذا مسائل دراصل بات یہ ہے کہ بیان تغیر متصل درست ہے منفصل درست نہیں اور آخری قسم بیان تبدیل متصلاً درست ہے نہ منفصل۔ چند مسائل ہیں ان میں اختلاف ہے صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغیر ہیں تو متصلاً درست منفصل درست نہیں، امام صاحبؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہیں اس لئے متصلاً و منفصل دونوں طرح نہیں، یہ اختلافی مسائل وہیں آخری فصل میں آرہے ہیں چنانچہ مصنفؒ نے تصریح اور راقم نے تلخیص کر دی ہے۔

تمرینی سوالات: س: بیان تغیر کی تعریف، وجہ تسمیہ اور اقسام کتنی ہیں؟

س: تعلیق میں احناف اور امام شافعیؒ کا منشاء اختلاف کیا ہے؟

س: کذلک طول الحرة يمنع جواز نکاح..... الخ میں کیا بیان ہوا ہے؟

س: لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء کی توضیح کریں کہ فریقین کا مدعا واضح ہو جائے!

س: لفلان عندی الف ودیعة، لفلان علی الف ودیعة کے درمیان کیا فرق ہے؟

۳۲۔ فَصْلُ: فصل بیسویں بیان ضرورت کے بیان میں ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُ الصَّرُورَةِ: فَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" أَوْ جَبَّ الشَّرَكَةُ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ الْأُمِّ فَصَارَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْأَبِ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرَكَةُ، وَكَذَلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا، وَعَلَى هَذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ، وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِالْفِ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ أَحَدِهِمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْآخَرِ، وَلَوْ طَلَّقَ أَحَدُ امْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ إِحْدَاهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْآخَرَى بِخِلَافِ الْوُطْئِ فِي الْعَتَقِ الْمُبْهِمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ حِلَّ الْوُطْئِ فِي الْإِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةٌ الْمَلِكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوُطْئِ

”بہر حال بیان ضرورت: سوا اسکی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: ”اس میت کے والدین اسکے وارث ہیں“ پھر اسکی ماں کے لئے تہائی ہے ارشاد الہی نے وراثت میں والدین کی شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ تفصیل باپ کے حصہ کی بیان ہوئی، اسی بناء پر ہم نے کہا: جب انہوں نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور مال کے مالک کے حصہ سے دونوں خاموش رہے تو شرکت مضاربت درست ہے، اسی طرح اگر ان دونوں نے مال کے مالک کا حصہ بیان کر دیا اور کام کرنے والے مضارب کے حصہ سے دونوں چپ رہے یہ بھی بیان ہوا، مزارعت کا حکم اسی پر قیاس ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے فلاں اور فلاں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصہ کے لئے بیان ہوگا، اگر کسی شوہر نے بلا تعین دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان میں سے ایک سے ہمبستری کر لی یہ دوسری کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا برخلاف مبہم آزادی میں باندی کے ساتھ ہمبستری سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اس لئے کہ باندیوں میں جماع کی جلت کا ثبوت دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے تو ہمبستری حلال ہونے کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی“

توضیح: اس فصل میں بیان ضرورت کی تعریف، مثال اور تین تفریعات کا ذکر ہے۔

بیان ضرورت: اسکی تعریف نام سے ظاہر ہے، بیان ضرورت وہ ہے جو صاحب کلام کی کلام سے اقتضاء معلوم ہو اور اس کلام میں صراحتہ اس کے لئے کوئی لفظ نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ“ (النساء ۱۱) پہلی بات یہ بیان ہوئی کہ والدین میت کے وارث ہیں دونوں اپنے مرحوم بیٹے کی وراثت میں شریک ہیں، دوسری بات یہ بیان ہوئی کہ اس وراثت میں سے ماں کا حصہ تہائی ہے، باپ کا کتنا حصہ ہے؟ اس کے بیان کے لئے مذکورہ آیت میں کوئی لفظ نہیں جس سے

باپ کے حصہ کی تعیین و مقدار معلوم ہو، ہاں! اقتضاء بیان ضرورت سے ثابت ہوا کہ باپ کا حصہ دو تہائی ہے ماں کے حصہ کا بیان باپ کے حصہ کے لئے بیان ضرورت ہوا۔ بیان ضرورت کا حکم: یہ درست اور قابل عمل ہے۔

تفریع ۱: عقد مضاربت معاملات شرعیہ میں سے ایک جائز کاروبار ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہوتا ہے دوسرے کی محنت، یہ دونوں باہم معاہدہ کرتے ہیں او کاروبار ہوتا ہے، مال کے مالک کو رب المال، محنت کرنے والے کو مضارب اور اس معاملہ کو عقد مضاربت کہتے ہیں، بشمول دیگر شرائط کے مضاربت میں ضروری ہے دونوں نفع میں شریک ہوں اور ہر ایک کا حصہ بوقت عقد متعین ہو، اب تفریع سمجھئے عقد مضاربت میں دونوں نے نفع میں سے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصہ سے خاموش رہے یا رب المال کا حصہ بتا دیا اور مضارب کے حصہ سے خاموش رہے دونوں صورتوں میں عقد مضاربت درست ہوگا اور ایک مضارب یا رب المال کے حصہ کا بیان دوسرے کے لئے بیان ضرورت ہوگا، مضاربت میں بھی ایک کا حصہ بیان کرنا دوسرے کے لئے بیان ضرورت ہوگا اور ایک کا حصہ بیان کرنے سے عقد مضاربت درست ہوگا۔ مزارعت میں یہ اصول نافذ ہوتا ہے۔

تفریع ۲: ایک شخص نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی کہ فلاں فلاں کو ایک ہزار دے دو میری وصیت ہے، یہ وصیت معلوم اور ہر ایک کا حصہ مجہول ہے پھر وصیت کے بعد ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا کہ اسے چھ سو دے دو تو یہ ایک کے حصہ کا بیان دوسرے کے لئے بیان ضرورت ہے چھ سو ایک کا تو باقی چار سو دوسرے کا حصہ ہوا یہ چار سو بیان ضرورت سے ثابت ہوا۔

تفریع ۳: ایک شوہر نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو بلا تعیین طلاق دی، مثلاً یوں کہا: ”اخذ یکنما طالق“ تم دو میں سے ایک طلاق والی ہے، فصل ۲۳ او کی بحث میں ہم نے پڑھا ہے اسے بیان تعیین کا اختیار ہے، پھر عملاً ان میں سے ایک سے ہمبستری کر لی تو یہ دوسری کے مطلقہ ہونے کے لئے عملی بیان ضرورت ہے، اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک عتق مبہم کا حکم ہے آقائے دو باندیوں میں سے ایک کو بلا تعیین آزاد کیا اخذ یکنما طوق کہا پھر ان میں سے ایک سے جماع کر لیا تو یہ دوسری کی آزادی کے لئے بیان ضرورت ہے ان میں سے ایک سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کے لئے عملی بیان ضرورت ہے، الغرض صاحبینؒ کے نزدیک طلاق مبہم اور عتق مبہم کا ایک حکم ہے، بخلاف الوطی فی العتق ائمنہم عند ابی حنیفہؒ، امام ابو حنیفہ عتق مبہم میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں عتق مبہم میں ایک باندی سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کے لئے بیان ضرورت نہیں اس لئے کہ آزاد عورت میں جماع کی حلت کا سبب صرف ایک نکاح یعنی ملک متعہ ہے جبکہ باندی میں جماع کی حلت کے لئے نکاح یعنی ملک متعہ اور ملک رقبہ دو سبب ہیں، اس لئے دو میں سے ایک باندی سے وطی کرنا ضروری نہیں کہ ملک رقبہ کی وجہ سے ہو، ہو سکتا ہے کہ آزاد کرنے کے بعد نکاح کر لیا ہو اور ملک متعہ کی وجہ سے ہمبستری کی ہو اس لئے عتق مبہم میں جماع دوسری کے لئے بیان ضرورت نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک، اسی کو مصنفؒ نے کہا: برخلاف عتق مبہم میں وطی کے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

تمرینی سوالات: س: بیان ضرورت کی تعریف، مثال کیا ہے؟

س: بخلاف الوطی فی العتق المبہم..... الخ کی مکمل تفصیل کیا ہے؟

۳۳۔ فصل: تینتیسویں فصل ”بیان حال“ کے بیان میں ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا رَأَى صَاحِبُ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ سُكُوتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ، وَالشَّفِيعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِأَنَّهُ رَاضٍ بِذَلِكَ، وَالْبَكْرُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرَّضَاءِ وَالْإِذْنِ، وَالْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَأْذُونًا فِي التِّجَارَاتِ، وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْإِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرَّضَاءِ بِلُزُومِ الْمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْرَارِ عِنْدَهُمَا أَوْ بِطَرِيقِ الْبَدَلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ، وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا: الْإِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ.

”بہر حال بیان حال سوا کی مثال اس صورت میں ہے جب صاحب شریعت ﷺ نے کسی کام کو بذات خود دیکھا پھر اس سے نہ روکا ان کی خاموشی بیان کی طرح ہے کہ یہ عمل مشروع ہے، اور شفعہ کے حقدار کو جب بیع معلوم ہوئی اور خاموش رہا تو یہ بمنزل بیان کے ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہے، اور کنواری لڑکی کو جب ولی کے نکاح کر دینے کا علم ہوا اور نکاح کی تردید سے خاموش رہی تو یہ بھی اجازت رضا کے بیان کی طرح ہے، مولیٰ نے جب اپنے غلام کو بازار میں بیچتے خریدتے دیکھا پھر چپ رہا یہ بھی اجازت کے مرتبہ میں ہے تو وہ کاروبار میں ماذون ہوگا، مدعی علیہ نے جب فیصلے کی مجلس (عدالت) میں قسم سے انکار کر دیا تو یہ رکنا بمنزل رضا ہے، مال کے لازم ہونے میں اقرار کے طریقہ سے صاحبین کے نزدیک، اور قسم کے عوض کے طریقہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، خلاصہ کلام یہ ہے کہ بولنے کی ضرورت کے وقت خاموشی بمنزل بیان کے ہے، اسی طریقہ سے ہم نے کہا سب کا اجماع منعقد ہوتا ہے بعض کی تصریح اور باقیوں کی خاموشی سے“

توضیح: اس فصل میں بیان حال کی تعریف پانچ مثالیں خلاصہ اور ایک تفریع کا ذکر ہے۔

بیان حال کی تعریف اور حکم: مصنفؒ نے اس کی تعریف و تصریح مقال کی بجائے حال کے سپرد کردی یعنی تعریف نہ کرنے سے سمجھ لو کیا سمجھے؟ روزانہ ہر سبق کے آغاز میں سبق نہ سنا کر بیان حال ہی سمجھا رہے ہوتے ہیں کہ سبق یاد نہیں! پھر بھی تعریف

سن لیجئے ”وہ سکوت جو معکم کے بولنے کی ضرورت کے وقت حال کی دلالت کرے وہ بیان حال ہے“
 مثالیں: ۱۔ آنحضرت ﷺ کا کسی عمل کو دیکھ کر نکیر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عمل درست ہے،
 ۲۔ شفیق کا بیچ کے علم کے وقت نہ بولنا،
 ۳۔ کنواری کے ولی کے نکاح کر دینے پر تردید نہ کرنا،
 ۴۔ غلام کو خریدتا بچتا دیکھ کر آقا کا نہ روکنا، یہ سب بیان حال کی مثالیں ہیں،

۵۔ مدعی علیہ کو عدالت میں گواہ نہ ہونے پر قسم کا کہا تو اسے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا (صراحتہ کچھ اقرار نہیں کیا) اس کا یہ انکار دلالت کر رہا ہے کہ یہ مال کے لازم ہونے پر راضی ہے اقرار کے طور پر، یوں سمجھیں گے کہ اس نے قسم سے انکار کر کے رضا کارانہ طور پر مال کے لزوم کا اقرار کر لیا ہے یہ صاحبین کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال کا لازم ہونا قسم کا بدل ہے یعنی مدعی علیہ نے قسم کے بدلے مال منظور کر لیا قسم سے انکار کی صورت میں مال تو بالاتفاق لازم ہوگا صاحبین کے نزدیک اقرار کے طریقہ سے اور امام صاحب کے نزدیک بدل کے طریقہ سے اختلاف جہت لزوم میں ہے نفس لزوم میں نہیں۔
 تفریع: حاصل یہ ہے کہ بولنے کی ضرورت کے وقت سکوت بمنزلہ بیان کے ہوتا ہے اور یہ بیان حال ہے اس لئے تو اجماع میں بعض کی تصریح اور باقیوں کی خاموشی کو سب مجتہدین کا اجماع قرار دیتے ہیں۔

تمرینی سوالات: س: بیان حال کی تعریف کیجئے اور مثال دیجئے!

س: المولیٰ اذا رآی عبده یبیع..... اعراب لگائیے اور مطلب واضح کیجئے!

۳۴۔ فصل: چوتیسویں فصل بیان عطف کے بیان میں ہے۔

فَصْلٌ: وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تُعْطِفَ مَكِيلًا أَوْ مَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعُطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ: مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَتُوبٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبِدٍ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ: مِائَةٌ وَثُوبٌ أَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ. وَاخْتَصَّ ذَلِكَ فِي عُطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الدِّمَةِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ، وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ يَكُونُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةِ وَثُوبٍ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

”بہر بیان عطف: سو مثال کے طور پر یہ ہے کہ مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر عطف ڈالا جائے تو یہ عطف مبہم و مجمل جملے کا بیان ہوگا، اسکی مثال جب مقرر نے کہا: فلاں کے مجھ پر سواور ایک درہم ہے، یا کہا: سواور ایک پیانہ گیہوں، یہ عطف بمنزلہ بیان

ہے اس بات کا مجموعہ اسی جنس سے ہے اسی طرح اگر کہا گیا: ایک سوار تین کپڑے، یا ایک سوار تین روپے، یا ایک سوار تین غلام تحقیق یہ بیان ہے کہ سو بھی اسی جنس سے ہے جیسے اسکا کہنا اکیس روپے برخلاف اسکے قول سوار کپڑا یا سوار بکری، اس وقت سو کا بیان نہ ہوگا اس عطف بیان کو خاص کیا گیا اس مفرد عطف کی صورت میں جو بذمہ دین ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکلی اور موزونی اشیاء، امام ابو یوسفؒ نے کہا: مِائَةٌ وَ شَاةٌ اور مِائَةٌ وَ ثَوْبٌ، میں بھی اسی اصول پر عطف بیان ہے یعنی ان کے نزدیک سب میں عطف بیان ہے فرق نہیں۔

توضیح: اس فصل میں میان عطف کی تعریف دو مثالیں، طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا ذکر ہے۔

بیان عطف کی تعریف اور حکم: عطف کا لغوی معنی ہے مؤننا، عند النخاة حرف عطف کے ذریعہ دو کلموں، جملوں کو ملانے کا نام عطف ہے، پہلے کو معطوف علیہ اور دوسرے کو معطوف کہتے ہیں، عطف بیان کا اہل اصول کے ہاں یہ مفہوم ہے کہ ”ایک مبہم و مجمل کلمے اور جملے پر کسی مکلی موزونی واضح مقدار و مصداق والی چیز کا عطف ڈالنا“ یہ معطوف اس مبہم معطوف علیہ کے لئے عطف بیان ہے یعنی اسکی وجہ سے اسکا مفہوم و مصداق اور مقدار واضح ہوگئی گویا اس نے اسے کھول کر بیان کر دیا۔

مثال ۱: اقرار کرنے والے نے کہا: ”لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَ ذَرَاهِمَ“ یا کہا: لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَ قَفِيزُ حِنْطَةٍ“ ملاحظہ ہو مائۃ مبہم و مجمل ہے کہ سو ہے کیا چیز؟ پتہ نہیں! اس مبہم مائۃ پر درہم اور قفیز خطہ کے عطف سے معلوم ہوا کہ ایک سوا یک روپیہ اور ایک سوا یک قفیز اناج لازم ہے، یہ درہم اور قفیز خطہ کے مائۃ پر عطف کی وجہ سے سمجھ آیا اس لئے یہ عطف بیان ہے، یاد رکھیے یہ اہل اصول کا عطف بیان ہے نحو یوں کی اصطلاح میں جو عطف بیان توابع کی اقسام خمسہ میں سے ہے وہ اس سے جدا ہے، بہر حال مثال کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ معطوف کی جنس سے ہے۔

مثال ۲: مِائَةٌ وَ ثَلَاثَةُ الْتَوَابِ، یا مِائَةٌ وَ ثَلَاثَةُ ذَرَاهِمَ، یا مِائَةٌ وَ ثَلَاثَةُ اَغْبِدِ، کہا تو تینوں صورتوں میں ما بعد یعنی معطوف ماقبل معطوف علیہ کا بیان ہوگا، پہلی صورت میں ایک سو تین کپڑے، دوسری صورت میں ایک سو تین روپے، تیسری صورت میں ایک سو تین غلام مراد لازم ہو گئے، یعنی ہر صورت میں سو معطوف کی جنس سے ہوگا یہ ایسے ہی ہے جیسے اَحَدُوْ عَشْرُوْنَ دِرْهَمًا میں معطوف علیہ احد اور معطوف عشرون دونوں درہم ہی ہو گئے یعنی ایک بھی درہم اور تین بھی درہم، کل اکیس درہم ہی ہوتے ہیں یہ بیان عطف کی تائید ہوئی۔

اختلافی مثال: مذکورہ مثالوں اور تمام صورتوں میں عطف بیان ہے تمام حنفیہ کے نزدیک، درج ذیل دو صورتوں میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو یہ بھی عطف بیان ہیں ایک سوا یک کپڑے، ایک سوا یک بکریاں مراد لازم ہیں یہ بھی عطف بیان ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا امتیاز تمام مثالوں اور صورتوں میں عطف بیان ہے ایک مجموعہ لازم ہوگا، طرفین کہتے ہیں: مِائَةٌ وَ ثَوْبٌ اور مِائَةٌ وَ شَاةٌ میں عطف بیان نہیں ہے بلکہ ایک کپڑا ایک بکری لازم اور سو کا مصداق مراد متکلم کے بیان پر موقوف ہے وہ جو کہے گا وہی لازم ہوگا، وجہ فرق یہ ہے کہ عطف بیان ہونے کے لئے شرط ہے ”کہ معطوف ایسی چیز ہو جو

معاملات و کاروبار میں ذمہ واجب ہو سکے مثلاً مکملی، موزونی اور معدودی چیز ہو، یہ شرط واحد کے جملہ پر عطف ہونے کے ساتھ خاص ہے، اس لئے طرفین کے نزدیک یہ دونوں صورتیں عطف بیان نہیں کیونکہ ثوب اور شاة میں مذکورہ شرط نہیں ہے، امام ابو یوسف کوئی شرط نہیں لگاتے سب میں حکم یکساں ہے، خلاصہ کلام قریب بالمرام طرفین کے نزدیک پہلی دو مثالوں اور آخری میں فرق ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک فرق نہیں ہے۔

تمرینی سوالات: س: بیان عطف بیان کی مستقل ہے یا تابع؟

س: کذا لوقال مائة وثلاثة اثواب..... بخلاف سے پہلے تک کی وضاحت کیجئے۔

س: قال ابو یوسف یكون بیانافى مائة وشاة ومائة وثوب على هذا لاصل پر اعراب لگائیں، امام ابو یوسف کے قول کو واضح کریں!

۳۵- فصل: پینتیسویں فصل بیان تبدیل کی بحث میں ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النَّسْخُ، فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادِ، وَعَلَى هَذَا بَطْلُ اسْتِثْنَاءِ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّهُ نَسْخُ الْحُكْمِ، وَلَا يَجُوزُ الرُّجُوعُ عَنِ الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِأَنَّهُ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ، وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ: عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ أَوْ ثَمَنُ الْمِيعَةِ وَقَالَ: وَهِيَ زُبُوفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانُ التَّغْيِيرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُولًا، وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَإِنْ وَصَلَ، وَلَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَئِهَا وَلَمْ أَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا أَثَرَ لَهَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ بِلُزُومِ الثَّمَنِ إِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمِيعَةِ إِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسَخُ الْبَيْعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا.

”بہر حال بیان تبدیل: وہ نسخہ و کالعدم کرنا ہے سو یہ صاحب شریعت کی طرف سے جائز ہے بندوں کی طرف سے جائز نہیں، اسی بناء پر کل کا کل سے استثناء باطل ہے کیونکہ یہ نسخہ حکم ہے اور اقرار، طلاق، عتاق سے رجوع درست نہیں کیونکہ یہ نسخہ ہے اور یہ بندے کے اختیار میں نہیں، اگر اقرار میں کہا: فلاں کا مجھ پر ہزار قرض ہے یا مبیع کے ثمن اور کہا: وہ کھوئے ہیں یہ بیان تغیر ہے صاحبین کے نزدیک تو متصل درست ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے درست نہیں اگرچہ متصل ہو اور اگر کہا: فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے لوٹدی کے ثمن سے جو اس نے مجھے فروخت کی تھی اور میں نے اس پر قبضہ نہ کیا اور لوٹدی کا کوئی نشان نہیں امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیان

تبدیل ہے کیونکہ ثمن لازم ہونے کا اقرار مبیعہ کی ہلاکت کے وقت قبضے کا ہی اقرار ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر قبضہ سے پہلے ہلاک ہوگئی تو بیع ٹوٹ جاتی ہے ثمن باقی ذمے نہ رہتا۔

توضیح: بحث کتاب اللہ کی اس آخری فصل میں بیان تبدیل کی تعریف، حکم اور چند اختلافی صورتیں مذکور ہیں۔

بیان تبدیل: بیان تبدیل در حقیقت نسخ ہے۔ نسخ کا لغوی معنی ”لکھنا“ آتا ہے جیسے نَسَخْتُ الْكِتَابَ میں نے خط لکھا، اسکا معنی زائل کرنا بھی آتا ہے جیسے نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظَّلَّ سورج نے سائے کو زائل کر دیا ہٹا دیا، اصطلاحی معنی ہے اَلنَّسخُ هُوَ جَعْلُ الشَّيْءِ مَقَامَ شَيْءٍ آخَرَ نسخ ایک چیز اور حکم کو دوسرے کی جگہ رکھنا، حلت کی جگہ حرمت یا مفسول کی جگہ افضل جیسے ابتدائی دور میں شراب کی حلت تھی پھر اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسُورُ الْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (مائدہ ۹۰) فرما کر اس کی جگہ حرمت دائمی آگئی، مدینہ منورہ میں چند ماہ تک تحویل قبلہ کے حکم سے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز کا حکم رہا پھر قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ ۱۴۴) فرما کر افضل کا حکم دائمی ہوا، چنانچہ ایک دوسری آیت میں تو بالکل تصریح ہی ہے وَ اِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانٍ آيَةً (النحل ۱۰۱) مصنف کہتے ہیں بیان تبدیل یہی نسخ ہے۔

حکم: اسکا حکم یہ ہے کہ بندوں کی طرف سے یہ درست نہیں ہاں اللہ تعالیٰ نسخ فرماتے ہیں اور قرآن پاک میں نسخ منسوخ آیات و احکامات موجود ہیں عندا محققین نسخ متحقق ہے بھلے تعدد مختلف فیہ ہے انقطاع وحی اور آنحضرت ﷺ کی رحلت سے نسخ منقطع ہو چکا اب احکام شرع میں نسخ ممکن نہیں۔

بیان تبدیل کے ”بیان“ ہونے پر وقتی بحث: اہل اصول نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ کیا ”بیان تبدیل“ بیان کی اقسام میں سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ عندا کجہو یہ بیان کی قسموں میں سرے سے ہے ہی نہیں کیونکہ بیان تبدیل جیسے بالفاظ دیگر نسخ سے تعبیر و موسوم کیا جاتا ہے اسکا تو مطلب ہے حکم سابق کو ختم کرنا بدلنا جیسے تعریف سے واضح ہے، حالانکہ بیان میں تو کسی چیز کو واضح نمایاں اور ظاہر کیا جاتا ہے، ابہام و ابہام کو دور کیا جاتا ہے، ختم کرنا تو بیان نہیں کہلاتا، اس لئے یہ بیان کی قسم ہی نہیں چنانچہ ان کے نزدیک یہ فصل ہے ہی نہیں بیان عطف پر بیان کی اقسام اور کتاب اللہ کی اباحت پوری ہو چکیں۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک ”بیان تبدیل“ بیان کی اقسام میں سے ہے، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نسخ کسی حکم کے بدلنے اور ختم کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ حکم سابق کی مدت اباحت کی انتہا کو بیان کرنا ہے، مثلاً مذکورہ بالا سورۃ المائدہ کی آیت شراب کے لئے نسخ ہے کہ مطلب یہ ہے شراب کی اباحت کی مدت علم الہی دائمی میں یہاں تک تھی، اب اباحت کی مدت ختم ہو چکی دائمی حرمت ہے ان کے نزدیک جب نسخ کی یہ تعبیر و تعریف ہے تو ”بیان تبدیل“ جو نسخ ہے بیان کی قسم ہے فَلَا بُعْدَ فِيْهِ وَلَا نِكَارَةَ، مصنف نے انہیں کی پیروی میں اسے بیان کی اقسام میں ذکر کیا ہے۔

سوال: وَلَا يَجُوزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادَةِ پر یہ اشکال ہے کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان سے نسخ ہوتا ہے تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہے کہ بندوں کی طرف سے نسخ جائز نہیں؟

پھر اس نے زیوف کی طرف متغیر کر دیا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: یہ بیان تبدیل ہے اس لئے درست نہیں دلیل یہ ہے کہ عقود مالیہ اور معاوضات میں اصل یہ ہے کہ اقرار کرنے والے پر صحیح سالم عیب سے پاک مال واجب ہو اَلْفَ کہنے سے جیاد عیب سے پاک لازم ہوئے، پھر اس نے بھی زیوف کہہ کر انہیں بدل دیا اس لئے یہ بیان تبدیل اور منع ہے موصولاً درست ہے نہ مفصولاً۔

اختلافی مثال: ۲۔ مقرر نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعْنِيهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا فَلَانِ کا مجھ پر ایک ہزار باندی کے ثمن سے جو اس نے مجھے فروخت کی تھی اور اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا، لم اقبضھا صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہے موصولاً درست ہوگا کیونکہ بیع ہزار کے اقرار کے ساتھ قبضے کا انکار پہلے کو فتح کرنا نہیں بلکہ متغیر کرنا ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے، دلیل یہ ہے کہ بیع اور ہزار کے لازم ہونے کا اقرار بیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں قبضے کا بھی اقرار ہے، جب دونوں کا اقرار ہو تو پھر لَمْ اَقْبِضْهَا بیان تبدیل اور فتح کرنا ہوا، کیونکہ جب بیع کا نشان نہیں اور قبضے سے پہلے ہلاک ہو چکی تو پھر ہزار کا اقرار کس بناء پر کیا؟ اس سے ثابت ہوا ہزار کا اقرار قبضے کا بھی اقرار ہے اور ظاہر ہے کہ اقرار کے بعد لَمْ اَقْبِضْهَا کہنا بیان تبدیل کرنا ہے ورنہ تو اس پر کچھ لازم بھی نہ ہوتا، اب نتیجہ یہ ہے کہ اس کا لَمْ اَقْبِضْهَا کہنا بیان تبدیل ہونے کی وجہ سے درست نہیں، ہزار واجب ہو گئے۔ وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَ لَهَا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قبضے کا انکار کرتا ہے اگر لوٹری موجود ہوتی تو صاف معلوم ہو جاتا کس کے پاس ہے اسکے مطابق فیصلہ ہوتا کیونکہ باندی نہیں تو اسے اقرار کی وجہ سے ہزار دینا ہو گئے، یہ دوہ مسئلے ہیں جن کا بیان تغیر کے آخر میں مصنف نے وعدہ کیا تھا اور حوالہ دیا تھا۔

بیان تبدیل اور بیان تغیر میں فرق: لفظی معنی دونوں کا قریب قریب ہے اور مفہوم و حکم میں واضح فرق ہے، اس لئے فرق معلوم ہونا ضروری ہے، اگرچہ باوجود بسیار جستجو کے فرق کا صریح ذکر نہیں ملا، دونوں کی تشریح و تفصیل امثلہ سے یہ فرق سمجھ آتا ہے کہ بیان تغیر میں نوعیت و اصل بحال رہتی ہے جیسے لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَرَبِيعَةٌ ہم نے بیان تغیر میں پڑھا ہے، الف تو الف ہی رہا بیان تغیر سے قرض کی بجائے امانت ہوا، بیان تبدیل میں اسی پہلی حقیقت کو بدل دیا جاتا ہے جیسے لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ اِلَّا اَلْفٌ۔

هذا ما بدالى والله تعالى اعلم وعلمه اتم وامره احكم!

وعلى هذا تم التوضيح من البحث الاول والحمد لله،

تمرینی سوالات: ۱۔ بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے ہے یا نہیں؟

۲۔ بصورت تسلیم بیان تبدیل اور بیان تغیر میں کیا فرق ہوگا؟

۳۔ نسخ کا لغوی معنی، اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

۴۔ بیان تبدیل اور بیان تغیر میں دائر اختلافی صورتیں کونسی ہیں؟

۵۔ اصول فقہ میں بحث اول پڑھنے سے کیا فائدہ ہوا؟ (جواب کم از کم دس سطروں میں)

بَحْثُ السُّنَّةِ

الْبَحْثُ الثَّانِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصَى
دوسری بحث اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ﷺ کی سنت و حدیث میں جو کتکریوں کی تعداد اور ریت کے ذرات سے زیادہ ہیں۔

۱۔ فَضْلٌ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ پہلی فصل خبر کی اقسام میں ہے۔

خَبَرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ،
فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ
فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهِ بِهِ، وَلِهَذَا الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، قِسْمٌ صَحَّ
مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ، وَقِسْمٌ فِيهِ ضَرْبُ
الشُّبْهَةِ وَهُوَ الْمَشْهُورُ، وَقِسْمٌ فِيهِ إِحْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْأَحَادُ، فَالْمُتَوَاتِرُ: مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ
جَمَاعَةٍ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتَّصَلَ بِكَ هَكَذَا، أَمَّا نَقْلُ الْقُرْآنِ،
وِإِعْدَادُ الرُّكْعَاتِ، وَمَقَادِيرُ الرِّكَاتِ، وَالْمَشْهُورُ: مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْأَحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ
الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّيْتَهُ الْأُمَّةَ بِالْقَبُولِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ، وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ
الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ، وَالرَّجَمِ فِي بَابِ الزِّنَا، ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُونُ رَدُّهُ
كُفْرًا، وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ وَيَكُونُ رَدُّهُ بَدْعَةً. وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي لُزُومِ
الْعَمَلِ بِهِمَا، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْأَحَادِ، فَقَوْلُ خَبَرٍ الْوَاحِدِ: هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ
وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا غَيْرَ لِلْعَدَدِ إِذَا لَمْ يَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ، وَهُوَ
يُوجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّائِي وَعَدَالَتِهِ وَضَبْطِهِ وَعَقْلِهِ
وَإِتِّصَالِ بِكَ ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الشَّرْطِ.

”اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ﷺ کی حدیث اعتقاد و اعتماد اور عمل کے لازم ہونے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اس لئے

کہ جس نے ان کی پیروی کی، تحقیق اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، کتاب اللہ کی بحث میں خاص و عام مشترک و

بمئل کی جو مباحث گذر چکی ہیں وہ پوری بحثیں اسی طرح حدیث پاک میں ہیں مگر حدیث کے باب میں

آنحضرت ﷺ سے ثبوت و اتصال میں شبہ ہے (نفس حدیث کے مفید یقین اور موجب عمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں) اسی اتصال و ثبوت میں شبہ کے معنی کی وجہ سے حدیث تین قسم پر ہے، پہلی قسم وہ ہے جو بطریق صحت آنحضرت ﷺ سے مروی ہے اور ان سے بلاشبہ ثابت ہے یہ متواتر ہے، دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک گونہ شبہ ہے یہ مشہور ہے، تیسری قسم وہ ہے جس میں احتمال و شبہ ہے یہ خبر واحد ہے، سو متواتر وہ ہے جسے ایک کثیر جماعت نے دوسری جماعت سے نقل و روایت کیا ہو کثرت کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور و ممکن نہ ہو اور تجھ تک اسی طرح متصل ہو، متواتر کی مثال قرآن پاک کا منقول ہونا، جو جگہ نہ فرض نمازوں کی رکعات کی تعداد، نصاب زکوٰۃ، مشہور وہ ہے جسکی روایت کے شروع میں تو احادیث کی تعداد ہو پھر دوسرے تیسرے یعنی تابعین شیعہ تابعین کے دور میں کل مشہور ہوئی ہو اور امت نے اسے قبول کیا ہو تو متواتر کی طرح ہوئی حتیٰ کہ تجھ تک متصل ہو، یہ جیسے موزوں پر مسح والی حدیث، زنا میں رجم والی حدیث، پھر متواتر تو قطعی علم و اعتقاد کو ثابت کرتی ہے (جیسے آنکھوں دیکھا) اور اسکی تردید و انکار کفر ہے، خبر مشہور اطمینان کا موجب ہے اسکی تردید بدعت اور اچھوتی حرکت ہے، ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے پر علماء کا کوئی اختلاف نہیں، اختلاف و کلام خبر واحد میں ہے جسے ایک نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت کثیرہ نے ایک سے نقل کیا ہو جب تک مشہور کی حد تک نہ پہنچے تو تعداد کا اعتبار نہیں وہ احکام شرعیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان، عادل، ضابط، عاقل ہو اور تجھ تک متصل ہو حضور ﷺ سے اسی شرط کے ساتھ“

توضیح: ادلہ اربعہ میں سے دوسری حجت شرعیہ سنت رسول اللہ ﷺ کا بیان شروع ہو رہا ہے، سنت و حدیث عموماً مترادف استعمال کیے جاتے ہیں اگرچہ لفظی معنی کے اعتبار سے فرق ہے، سنت کا معنی طریقہ، عادت، اکثر اسکا استعمال عمل پر ہوتا ہے، حدیث کا معنی بات اسکا اکثر استعمال قول پر ہوتا ہے اگرچہ عموماً قولی فعلی تقریر سب پر سنت و حدیث کا اطلاق ہوتا ہے اور خبر صادق ﷺ کے قول و عمل کی بناء پر حدیث کے لئے خبر کا لفظ بھی ہم پڑھتے آئے ہیں حدیث کی تعریف آغاز کتاب میں ادلہ اربعہ کے تحت گذر چکی ہے عند الفقہاء سنت اس عبادت کو کہتے ہیں جس پر عمل کرنے سے ثواب حاصل ہو اور ترک پر گرفت و مؤاخذہ اور عقاب نہ ہو ”وہی اکثر من عذد الرمل والحصی“ احادیث کی کثرت کی طرف اشارہ ہے چنانچہ امام بخاریؒ، علی بن مدینیؒ، یحییٰ بن معینؒ، کو تین لاکھ حدیثیں حفظ تھیں، امام ابو یوسفؒ کو تین لاکھ موضوع احادیث یا دھیں صحاح کا خود اندازہ کر لیجئے کتنی کثرت سے یاد ہوگی، امام احمد بن حنبلؒ، اور امام ابو یوسفؒ کو سات لاکھ احادیث یاد تھیں (انعامات المصنم ۱/۴۷) مولانا عبد الکریم کلاچوی مدظلہ کی تصنیف ”المصنفات فی الحدیث“ میں کتابوں کی فہرست مع تفصیل رقم ہے، ملا علی امتیعی ہندی کی تصنیف کنز العمال ۱۸ جلدوں میں چھیالیس ہزار چھ سو چھیالیس (۲۶۲۶۲) احادیث ترتیب وار نمبرات سے موجود ہیں، اس عبارت میں حدیث پاک کا حکم، تین اقسام ان کی تعریف اور احکام کا ذکر ہے۔

حدیث پاک کا حکم: اعتقاد و اعتقاد اور عمل و اطاعت میں حدیث رسول بمزول کتاب اللہ کے ہے، جس طرح کتاب اللہ پر یقین و عمل اور عقیدت و اطاعت ضروری ہے اسی طرح حدیث پاک پر بھی ضروری ہے، اس لئے کہ قرآن پاک میں حضور ﷺ کی اطاعت کو اطاعتِ الہی فرمایا ہے اور حضور ﷺ کی مخالفت و معصیت کو معصیتِ الہی فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (النساء: ۸۰) جس نے رسول کی اطاعت کی تحقیق اس نے اللہ کی اطاعت کی، حدیث کی پیروی صرف حدیث سے نہیں قرآن و حدیث سے ثابت ہے، یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ منکر حدیث ہو کر قرآن اور رسول ﷺ کی اطاعت ہو سکے انکار حدیث ضلالت و ذلالت ہے اور قرآن و حدیث کی اطاعت ہدایت و موجب مغفرت و شفاعت ہے، اسی طرح کتاب اللہ کی بحث میں جتنی اقسام مباحث اور تفصیلات خاص و عام، مشترک و مؤول، حقیقت مجاز، متقالات (متعلقات) امر و نہی حروف معانی اور بیان گذرے ہیں، بعینہ یہ سب حدیث و سنت کی بحث میں ہیں باقی مستقلاً و ثانیا بیان نہیں کیا ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے، کتاب اللہ کے خاص کا جو حکم ہے وہی حکم حدیث پاک کے خاص کا ہے۔ وعلیٰ هذا القیاس!

فرق: قرآن و حدیث اعتقاد و عمل اور مباحث و تفصیلات میں بمزول شئی واحد کے ہیں ہاں اتصال و ثبوت میں شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث و سنت آنحضرت ﷺ سے متصل ثابت ہے یا نہیں؟ باقی معتمد علیہ اور معمول بہ ہونے میں کوئی تردد نہیں اس لئے حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ حدیث کی تین اقسام محدثین کے نزدیک چھ اعتبار سے حدیث کی تقسیم اور اقسام ہیں مصنف نے تین قسموں کی تعریف اور حکم بیان کیا ہے ۱۔ متواتر ۲۔ مشہور ۳۔ خبر واحد احاد۔

خبر متواتر: ”وہ ہے جسکو ایک کثیر جماعت سے دوسری کثیر جماعت نے روایت کیا ہو اور اسکی روایت میں ہر دور میں اتنی کثرت رہی ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو، عند الجمہور متواتر کی تعریف میں یہی دو شرائط ہیں راویوں کی کثرت و عدالت یہ دو شرائط نہ ہوں تو خبر متواتر نہ ہوگی وقل آخر! مصنف نے حدیث متواتر کی تین مثالیں ذکر کی ہیں: ۱۔ قرآن کریم کا منقول ہونا، ۲۔ فرض نمازوں کی تعداد رکعات کا منقول ہونا، ۳۔ نصاب زکوٰۃ کا منقول ہونا، یہ تینوں امور کثیر جماعت سے نقل و روایت ہوتی چلی آئی ہیں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

خبر مشہور: ”وہ حدیث ہے جو پہلے دور میں یعنی عہد صحابہ میں تواتر و شہرت کو نہ پہنچے اور دوسرے تیسرے یعنی تابعین و تبع تابعین کے دور میں حدیث شہرت کو پہنچ گئی امت نے اسے قبول کیا اور اس کے راوی کثیر ہو گئے اتنا کہ متواتر جیسی ہو گئی اور پڑھنے والے تک متصل ہے“ جیسے چمڑے کے موزوں پر مسح کرنا، جھن زانی و زانیہ کے لئے حدر جم، یہ اخبار مشہورہ ہیں۔

متواتر کا حکم: حدیث متواتر علم قطعی، حتیٰ اور یقینی کا فائدہ دیتی ہے، اسکا انکار کفر ہے، اس لئے کہ مذکورہ تعریف و تفصیل کی بناء پر اس میں کذب و انقطاع کا احتمال محال ہے کامل قابل استدلال ہے۔

خبر مشہور کا حکم: حدیث مشہور سے طمانیت اور قلبی تسلی ہوتی ہے، اسکی تردید و انکار بدعت اور اجمہلہ پن ہے یا یوں کہیں کہ اچھوتی حرکت ہے، مذکورہ دونوں قسموں کا اتفاقی حکم یہ ہے کہ دونوں پر عمل لازم اور ضروری ہوتا ہے بالاتفاق ان پر عمل واجب

ہے وَلَا خِلَافَ لِأَحَدٍ فِيهِ۔

خبر واحد: ”خبر واحد وہ ہے جسے ایک راوی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے، یا جماعت نے ایک سے روایت و نقل کیا ہو“ پھر بھلے عدد بڑھ جائے لیکن مشہور کی حد کو نہ پہنچے تو بھی خبر واحد ہی ہے، اصل بنیاد یہ ہے کہ سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی ہو اس لئے تو خبر واحد کہتے ہیں گویا نام سے تعریف سمجھ سکتے ہیں، سیدہ بریرہ رضی اللہ عنہا نے ہانڈی میں پکنے والے گوشت کے متعلق فرمایا: ”هَذِهِ صَدَقَةٌ“ یہ صدقہ ہے آپ ﷺ نے تمہا ان کی خبر کو قبول فرمایا اور فرمایا: لَكَ صَدَقَةٌ وَلِنَا هَدِيَّةٌ تیرے لئے صدقہ اور تیری ملک کے بعد ہمارے لئے ہدیہ ہے، حضرت سلمان فارسیؓ نے پہلے دن طباق میں کھجوریں پیش کیں اور کہا: ”هَذِهِ صَدَقَةٌ“ آپ ﷺ نے ان میں سے کچھ تناول نہ فرمایا اور دوسرے دن پیش کیں اور کہا: ”هَذِهِ هَدِيَّةٌ“ (قرطبی ۵/۳۶۳) تو حضور ﷺ نے تناول فرمایا، اسی طرح حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ کی رحلت کے بعد انصار و مہاجرین کے مشورہ کے دوران فرمایا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الْآيَةُ مِنَ قُرَيْشٍ يَخْبُرُ بِخَبَرٍ وَاحِدٍ مِثْلَيْسَ هِيَ۔ اس کے حکم میں اختلاف ہے اکثر علماء اور تمام فقہاء کا قول ہے کہ خبر واحد پر عمل واجب ہے، ہاں اعتقادی قطعیت و طمانیت اس سے ثابت نہیں ہوتی، بعض نے دوسرے قول اختیار کیا ہے لیکن پہلا قول مدلل اور رائج ہے اور مثال میں مذکورہ تینوں احادیث اس کے واجب العمل ہونے کی بین دلیل ہیں، ہاں اس کے راوی میں اسلام، عدالت، ضبط اور عقل و اتصال ضروری ہے خبر واحد کی دیگر شرائط اگلے صفحے پر ہیں۔

ثُمَّ الرَّاَوِي فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ، مَعْرُوفٌ بِالْعِلْمِ وَالْإِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَمْثَالُهُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَإِذَا صَحَّحْتَ عِنْدَكَ رَوَايَتَهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكُونُ الْعَمَلُ بِرَوَايَتِهِمْ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَ فِي عَيْنِهِ سُوءٌ فِي مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ. وَرَوَى حَدِيثَ تَاخِيرِ النِّسَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْمُتَحَادَاةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ، وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ الْقَيْءِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ، وَرَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ حَدِيثَ السُّهُوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْإِجْتِهَادِ وَالْفَتْوَى كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَإِذَا صَحَّحْتَ رَوَايَةَ مِثْلَهُمَا عِنْدَكَ، فَإِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِيَاسَ فَلَا خِفَاءَ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ، وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلَى، مِثَالُهُ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ ”الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ“ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِينٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ؟ فَسَكَتَ، وَإِنَّمَا رَدُّهُ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَبَرٌ لَرَوَاهُ، وَعَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رَوَايَةَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي

مَسْأَلَةُ الْمَصْرَافَةِ بِالْقِيَاسِ .

”پھر راوی دو قسم پر ہیں۔ جو علم و اعتقاد میں مشہور و مسلم ہوں جیسے خلفائے راشدین، ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم، سو جب حضور ﷺ سے ان کی روایت تھے صحیح سند سے حدیث پہنچے تو ان کی روایت پر عمل اولیٰ ہے قیاس پر عمل سے، اسی وجہ سے تو امام محمدؒ نے اس دیہاتی کی حدیث نقل کی ہے جس کی آنکھ میں تکلیف تھی قہقہہ کے مسئلہ میں اور اسکی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا اور محاذات کے مسئلے میں عورتوں کو پیچھے کرنے کی حدیث نقل کی اور اسکی وجہ سے قیاس ترک کیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے قننی والی حدیث نقل کی اور قیاس ترک کر دیا، راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ و عدالت میں مشہور و معروف ہیں سواء اجتہاد و فتویٰ کے، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ انس بن مالکؓ سو جب ان جیسے حضرات سے تھے صحیح سند سے روایت پہنچے پھر اگر حدیث (قیاس) عقل کے موافق ہو تو دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں، اگر اسکے خلاف ہو تو قیاس پر عمل اولیٰ ہے، اسکی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: ”آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو کے بارے میں“ روایت کی تو ابن عباسؓ نے فرمایا: ”آپ کی کیا رائے ہے کہ گرم پانی سے وضو کر لیا کیا آپ اس سے وضو کریں گے؟ تو وہ خاموش رہے، یقیناً قیاس پر عمل سے جواب دیا اگر ان کے پاس روایت ہوتی البتہ اسے جواب میں روایت کرتے، اسی اصول پر ہمارے حضرات حنفیہ نے مصرات کے مسئلہ میں قیاس کی وجہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو ترک کر دیا“

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے راوی کی دو قسمیں ان کا حکم اور تفریعات و تمثیلات کو ذکر کیا ہے۔

پہلی قسم: آنحضرت ﷺ سے روایت نقل کرنے والے صحابہ دو قسم پر ہیں۔ علم و اجتہاد اور معرفت میں مشہور و معروف ہیں جیسے خلفاء اربعہ و دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، مثلاً ہم ابی بن کعب، عبدالرحمن بن عوف، عائشہ صدیقہ، ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم ہیں۔
حکم: علم و اجتہاد میں معروف صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی صحیح السند و المتن حدیث کا حکم یہ ہے کہ قیاس کے مقابلہ میں اسے ترجیح ہوگی اور اس پر عمل اولیٰ ہے، چنانچہ احناف نے اسی اصول پر درج ذیل چاروں مسائل میں حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس و عقل کو ترک کیا ہے۔

حدیث اعرابی: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُصَلِّي وَأَصْحَابُهُ خَلْفَهُ فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَوَقَعَ فِي بَيْرٍ فَضَحَكَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ فَهَقْمُهُ فَلْيُعَدَّ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيعًا (نصب الراية ۲۸/۱) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معبد جنہیؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نماز پڑھا رہے تھے صحابہ پیچھے تھے ایک دیہاتی آیا جسے آنکھ میں تکلیف تھی وہ کنویں میں گر پڑا تو بعض صحابہ ہنس پڑے جب حضور ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: تم میں سے جو ہنسنا قہقہہ لگا کر اسے چاہیے وضو نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ”قہقہہ“ ناقض وضو ہے جب کہ قیاس و عقل

یہ ہے کہ اس سے وضو نہ ٹوٹنا چاہیے اس لئے کہ وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے اور تہتہ میں کوئی خروج نجاست تو ہے نہیں؟ اس لئے قیاس کا تقاضا ہے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اور حدیث اعرابی کا مقتضی یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا تو نماز ختم اس لئے تو دونوں کے اعادہ کا حکم ہے، قیاس کی بجائے حدیث پر عمل ہوا۔

حدیث ابن مسعود: أَخْرَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخْرَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى (نصب الراية ۲/۳۶) ان عورتوں کو پیچھے کر دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق میں مؤخر کیا، کتاب الصلوٰۃ کا مشہور مسئلہ ہے ”مسئلہ محاذات“ اگر عورت ایک نماز، ایک صف، ایک نیت کے ساتھ بلا حائل مرد کے برابر ہو تو مرد کی نماز باطل ہے اگرچہ عورت کی نماز صحیح ہو جاتی ہے، دیگر شرائط و تفصیل بھی ہیں، الغرض محاذات نساء سے مرد کی نماز نہیں ہوتی یہ مسئلہ مذکورہ بالا حدیث ابن مسعود پر عمل کی وجہ سے ہے، ورنہ قیاس کے خلاف ہے، اس لئے کہ عورت کا برابر ہونا آنا اور رہنا ناقض وضو میں سے ہے نہ عقلاً مفادات صلوٰۃ میں سے اس پر مستزاد یہ کہ وہ خود نماز میں ہے اسکی نماز ہو جاتی ہے مرد کی نہیں ہوتی اسکا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک کی نماز نے دوسرے کی نماز کو باطل کر دیا کیونکہ نماز کی نیت کے بغیر عورت محاذات میں آجائے تو نماز درست ہوتی ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فراش اطہر پر نماز پڑھتے تھے (.....) لیکن خلاف قیاس حدیث پر عمل کیا اور عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم ہے۔

حدیث عائشہ: قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَنْ قَاءَ أَوْ رَغَفَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ (ابن ماجہ ۸۵) آنحضرت ﷺ نے فرمایا جسے قئی یا نکیر آئے نماز میں تو وہ پھرے وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جب تک بات چیت نہ کی ہو، اسکا مقتضی یہ ہے کہ قئی ناقض وضو ہے والقیاس يقتضي أن لا يفسد الوضوء بالرغاف والقي لأن الخارج ليس بنجس قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نکیر قئی سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ انہیں خروج نجاست نہیں اس لئے کہ قئی میں جو کچھ خارج ہوتا ہے معدہ کے بالائی حصہ سے نکلتا ہے جو نجاست کا محل نہیں، تو قئی خروج نجاست نہ ہوا تو ناقض وضو بھی نہ ہوا، اگر یہ کہیں کہ قئی نجاست نہیں لیکن اس پر طو بات نجسہ یعنی ناپاک تری ہوتی ہے تو پھر قلیل و کثیر کا فرق نہ ہونا چاہیے حالانکہ قلیل و کثیر کے حکم کا فرق بھی قئی کے نجس نہ ہونے کی دلیل ہے بہر حال قیاس کا تقاضا ہے قئی ناقض وضو نہیں اسے ترک کر کے حدیث کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے کہا قئی منہ بھر کر ہو تو ناقض وضو ہے۔

حدیث ابن مسعود: لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ (ابوداؤد ۱۵۶/۱) (ہر بھول کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں حاصل یہ ہے کہ ترک واجب یا تاخیر فرض بھول کر ہو جائے تو سجدہ سہو کرنے سے اسکا مداوا ہو جاتا ہے اور نماز درست ہو جاتی ہے، حدیث پاک کا مقتضی یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو، اس لئے کہ یہ سجدہ نماز میں ہونے والی غلطی کی تلافی ہے اور جب غلطی نماز میں ہوئی ہے تو اسکا تدارک و تلافی بھی نماز کے اندر ہو جبکہ سلام تو نماز سے نکلنے کے لئے ہے، نماز ختم کرنے کیلئے ہے غلطی نماز میں ہوئی اور اسکی تلافی سلام یعنی نماز کے بعد ہو یہ خلاف قیاس ہے لیکن قیاس کو ترک کر کے حدیث پاک پر عمل کیا کیونکہ مذکورہ چاروں احادیث علم و اجتہاد میں مشہور حضرات سے مروی ہیں۔

دوسری قسم: حدیث روایت نقل کرنے والوں کی دوسری قسم وہ حضرات صحابہ ہیں جو حفظ و عدالت میں تو مشہور ہیں سوائے اجتہاد و فتویٰ کے جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، انس بن مالکؓ، عقبہ بن عامرؓ، یہ حضرات صاحب روایت بلکہ کثیر الروایات ہیں لیکن اجتہاد و فتویٰ میں مشہور نہیں۔

حکم: ان کی صحیح السند متصل روایت کا حکم یہ ہے کہ حدیث و قیاس موافق ہوں تو پھر کوئی خفا نہیں عمل لازم ہے، ہاں اگر قیاس کے خلاف ہو تو قیاس پر عمل اولیٰ ہوگا جیسا کہ ابن عباسؓ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس پیش کیا تھا۔

حضرت ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ رضی اللہ عنہم کا مکالمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے ابن عباسؓ کا مکالمہ ہوا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز استعمال کرنے سے وضو کرنا پڑتا ہے یا نہیں؟ حضرت ابو ہریرہؓ نے حدیث پیش کی **الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ** (ترمذی ۲۴/۱) جسے آگ چھوئے اس سے وضو ہے، ابن عباسؓ نے قیاس پیش کرتے ہوئے فرمایا: **أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِينٍ؟ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَكَّتْ**، آپ اگر گرم پانی سے وضو کریں تو کیا رائے ہے کیا اس سے دوبارہ وضو کریں گے؟ تو حضرت ابو ہریرہؓ خاموش رہے یہ قیاسی دلیل پیش کرنا دلیل ہے کہ ابن عباسؓ کے پاس روایت نہ تھی ورنہ اس سے استدلال کرتے اور اسے روایت کرتے، اس میں قیاس کو ترجیح دینے کی دو وجوہات ہیں ۱۔ شبہ الاتصال یہ شبہ ہے کہ روایت متصل ہے یا نہیں ۲۔ شبہ الغلط فی النقل صحابہ کرامؓ میں روایت بالمعنی کا عام دستور تھا غیر فقیہ صحابی کی روایت میں یہ شبہ رہتا ہے کہ اپنے الفاظ میں بیان کرتے وقت شاید مقصود نبوی ﷺ ملحوظ نہ رہ سکا ہو اس لئے قیاس پر عمل کیا (حاشیہ ۶)

تفریع: اسی اصول پر کہ غیر فقیہ کی مخالف قیاس روایت کو ترک کیا جائیگا اور قیاس پر عمل کیا جائیگا۔

حدیث مصرات ہے، یہ تصریہ مثل تصلیہ باب تفعلیل سے ہے، تصریہ کا معنی ہے جانور کا دودھ دوہنے سے روکنا یعنی نہ دوہنا، مصرات وہ اونٹنی یا بکری اور دودھ والا جانور ہے جسکا دودھ روکا گیا، موسیٰ بیچنے والے دودھ والے جانور کو بیچتے وقت دودن روک لیتے ہیں تاکہ خریدار تنھوں کو دودھ سے بھرا ہوا دیکھ کر زیادہ قیمت دے یہ مصرات ہے، آنحضرت ﷺ نے دھوکہ دہی کی وجہ سے اس سے منع فرمایا ہے **قَالَ: لَا تَصْرُوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ: فَمَنِ ابْتَاَعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ..... النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِمَّنْ تَمَرٍ أَوْ مَكَانَ اللَّبَنِ** (بخاری ۲۸۸/۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا اونٹنی یا بکری کا دودھ مت روکو سو جس نے خرید اسے دو چیزوں میں اختیار ہے دودھ دوہنے کے بعد اگر اس پر راضی ہے تو اسکو وک لے اور اگر اس سودے سے دل برداشتہ ہے تو بیع واپس کر دے اور جو دودھ دوہا اس کے بدلے ایک صاع کھجور دے، امام شافعیؒ نے ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہا: مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور جتنا دودھ نکالا اس کے عوض ایک صاع کھجور دینا ہوں گی، یہی حدیث کا مفہوم و مقصود ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں: بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں اور ایک صاع کھجور بھی نہ دے گا بلکہ اپنے نقصان کا رجوع کرے گا، اسکی تفصیل یہ ہے کہ جانور آٹھ ہزار کا خرید اور اس نے پہلے دن آٹھ کلو دودھ دیا پھر دودھ گھٹ گیا کیونکہ پہلے دن تورو کا ہوا تھا

اب پانچ کلو دودھ ہے تو یوں سمجھ لیں کہ یہ جانور آٹھ کلو دودھ کی وجہ سے آٹھ ہزار کا نہیں بلکہ پانچ کلو دودھ کی وجہ سے پانچ ہزار کا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشتری کو دودھ روکنے کی وجہ سے تین ہزار کا نقصان ہوا تو وہ بائع سے تین ہزار واپس لے لے یہ رجوع بالنقصان ہوا، حدیث کیونکہ خلاف قیاس ہے تو اسے ترک کیا جائے گا، خلاف قیاس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں ضمان تاوان کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ضمان بالمثل الصوری ۲۔ ضمان بالمثل المعنوی یعنی مثل صوری دیں جیسے گندم کے عوض گندم! مثل معنوی جیسے بکری کے عوض قیمت! حدیث میں مذکورہ دودھ کے عوض ایک صاع کھجور مثل صوری ہے نہ مثل معنوی اس لئے اسے ترک کیا جائیگا، اتنی تفصیل سے نفس مسئلہ اور منشاء تفریع واضح ہو چکا باقی ”حدیث مصرات“ پر مطولات میں مطول مباحث ہیں۔

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرِّوَاةِ قُلْنَا: شَرَطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَا يَكُونَ مُخَالَفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَاَنْ لَا يَكُونَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَكْثُرُ لَكُمْ الْاَحَادِيثُ بَعْدِي فَاِذَا رَوَى لَكُمْ عَنِّْي حَدِيثٌ فَاَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوهُ. وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رَوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ اَنَّهُ قَالَ: الرِّوَاةُ عَلَى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ، مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنَى كَلَامِهِ، وَاعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَارْجَعَ إِلَى قَبِيلَتِهِ فَرَوَى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ، وَمُنَافِقٌ لَمْ يَعْرِفْ نِفَاقَهُ فَرَوَى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرَى فَسَمِعَ مِنْهُ اَنَاسٌ فَظَنُّوهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذَلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ، فَلِهَذَا الْمَعْنَى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ، وَنَظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذِّكْرِ فِيمَا يَرَوَى عَنْهُ مِنْ مَسِّ ذِكْرِهِ فَلْيَتَوَضَّأْ. فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَتَّهَبُوا فَاِنَّهُمْ كَانُوا يُسْتَنَجُونَ بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ، وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذِّكْرِ حَدَثًا لَكَانَ هَذَا تَنْجِيسًا لَا تَطْهِيرًا عَلَى الْاِطْلَاقِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بِاطِلٍ بِاطِلٍ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَنْكِحْنَ اَرْوَاجَهُنَّ، فَاِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ، وَمِثَالُ الْعَرَضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رَوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ. فَاِنَّهُ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اَلْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ اَنْكَرَ

”اخبار احاد کے راویوں کے احوال کے اختلاف کے اعتبار سے ہم نے کہا: خبر واحد پر عمل کے لئے شرط ہے کہ وہ

کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو، آنحضرت ﷺ نے فرمایا: میرے بعد

تمہارے پاس بہت احادیث آئیں گی سو جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو سو جو اسکے موافق ہو اسے قبول کرو اور جو اسکے مخالف ہو اسکی تردید کرو، اسکی تحقیق و تثبیت اس قول میں ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے انہوں نے کہا: راوی تین قسم کے تھے۔ ۱۔ مؤمن مخلص حضور ﷺ کے صحبت یافتہ اور ان کی بات کا مفہوم سمجھتے تھے ۲۔ دیہاتی جو کسی قبیلہ و بستی سے آئے اس نے کچھ نہ کچھ سنا اور حضور ﷺ کی بات کی حقیقت نہ پہچان پائے پھر اپنے قبیلہ میں لوٹے اور بغیر لفظ روایت کیا تو معنی بدل گیا حالانکہ اسکا گمان ہے معنی متفاوت نہیں ۳۔ منافق جسکے نفاق کی پہچان نہ ہو سکی اس نے وہ روایت کر دیا جو نہ سنا اور جھوٹ گھڑا پھر اس سے چند لوگوں نے سنا انہوں نے اسے مخلص مؤمن گمان کیا اسے روایت کر دیا اور لوگوں میں وہ حدیث مشہور ہو گئی ہے اسی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ و سنت مشہورہ پر پیش کرنا ضروری ہوا، کتاب اللہ پر پیش کرنے کی پہلی مثال مس ذکروالی حدیث ہے جس میں آنحضرت ﷺ سے روایت کیا جاتا ہے جس نے اپنے ذکر کو چھو یا سوچا ہے وہ وضو کرے اسے ہم نے کتاب اللہ پر پیش کیا اسے اللہ تعالیٰ کے قول کے مخالف پایا ”اس میں ایسے مرد ہیں جو پسند کرتے ہیں کہ وہ خوب پاکی حاصل کریں“ اس لئے کہ وہ پہلے پتھر ڈھیلے سے استنجا کرتے پھر پانی سے دھوتے اور ذکر کا چھونا بے وضوئی ہوتا تو یہ ناپاک کرنا ہوا نہ کہ مطلقاً پاک کرنا، اسی طرح دوسری مثال حضور ﷺ کا فرمان: ”جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اسکا نکاح باطل ہے“ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مخالف نکلی ”سو تم مت روکو ان عورتوں کو کہ وہ اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کریں“ اس لئے تحقیق کتاب اللہ نے ان عورتوں کی طرف سے صحت نکاح کو ثابت کیا، خبر واحد کو خبر مشہورہ پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلے کی روایت ہے اس لئے تحقیق یہ حضور ﷺ کے فرمان عالیشان کے مخالف نکلی گواہ مدعی پر اور قسم اس پر جس نے انکار کیا یعنی مدعی علیہ“

توضیح: اس عبارت میں خبر واحد کے قابل عمل ہونے کی پہلی شرط اسکی دلیل اور تین مثالوں کا ذکر ہے۔

خبر واحد پر عمل کی پہلی شرط: تمہیداً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ رسول اکرم ﷺ کا ہر عمل، فرمان اور حدیث قابل عمل، مشعل راہ نجات، سبب شفاعت اور اللہ تعالیٰ کے قرب و خوشنودی کا باعث ہے، وہ عمل جو آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو تو اس میں پیروی نہیں بلکہ دوسرے صریح و صحیح حکم پر عمل ضروری ہے جیسے بیک وقت چار سے زائد اذواج اسی طرح جس حدیث کی صحت و اتصال اور نقل روایت میں کچھ شبہ و تردد نہ ہو تو عمل ہوگا جیسے خبر متواتر و مشہور کا حکم ہم پڑھ آئے ہیں، خبر واحد پر عمل کے لئے شرائط نفس حدیث کی بناء پر نہیں بلکہ اس شبہ کی وجہ سے ہیں جو راوی کے تنہا ہونے یا دیگر اصولی وجوہات کی وجہ سے پیدا ہو اسکی وضاحت کی ضرورت اس لئے پڑی تاکہ کوئی خواہش پرست غیر مقلد گوہر فشانہ نہ کرے کہ خفیوں کے نزدیک تو حدیث پر عمل کے لئے شرائط ہیں جبکہ خود حدیث کے نام پر ترک احادیث کے مرتکب ہیں آدمیم بسوئے مطلب! جیسے آگے ذکر ہے

راویوں کے حالات مختلف ہیں پھر خبر واحد میں روادۃ کی کثرت و شہرت بھی نہیں اس لئے خبر واحد پر عمل کے لئے شرط ہے۔ قرآن و سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ ظاہر کے خلاف نہ ہو، اس کی دلیل آنحضرت ﷺ سے ہی مرفوعاً مروی اور ثابت ہے ارشاد فرمایا تَكُنْ لَكُمْ الْاَحَادِیْثُ بَعْدَیْ فَاِذَا رُوِیَ لَكُمْ عَنْیْ حَدِیْثٌ فَاَعْرِضُوْهُ عَلَیْ كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ (کنز ۱/۱۷۹) اس لئے پہلی شرط ہے خبر واحد کتاب و سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو یہ دلیل ہوئی، تعلیل بھی سنیہ احادیث کی کثرت و شیوع کس وجہ سے ہوگا کہ باریک چھلنی سے چھاننے کی ضرورت پیش آئی مصنف نے بقول حضرت علی رضی اللہ عنہ خوب علت و وجہ سمجھائی فرماتے ہیں: حضور ﷺ سے نقل کرنے والے راویوں کی تین قسمیں ہیں ۱۔ مخلص مؤمن صحبت یافتہ حقیقت کلام کی تہہ تک پہنچنے والے ۲۔ بدوی دیہاتی جس نے سنا اور حقیقت نہ پہچان پایا پھر آگے روایت بالمعنی کردی اس کے اخلاص و ایمان میں تردد ممکن ہے؟ ہرگز نہیں لیکن سذاجت و سادگی کی بناء پر ایسا ہوا معنی بدل گیا اور اسے پہچان و فرق واضح نہ ہوا اسکی ایک مثال ملاحظہ ہو..... ایک اعرابی نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی پھر آ کر سواری پر سوار ہوا پھر پکار کر کہا اَللّٰهُمَّ ارْحَمْنِیْ وَمَحَمَّدًا وَلَا تُشْرِكْ فِیْ رَحْمَتِنَا اَحْذَا (ابوداؤد ۲/۲۰۲ کتاب الادب) دیکھئے اسکی سادگی اور بھولا پن کہ رحمت الہی کو محدود کر دیا چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس پر اظہار بھی فرمایا (انعام المعبود ۵۴۹)

۳۔ منافق مخفی النفاق، منافق تھا پتہ نہ چل سکا اپنے آپ کو مومن باور کراتا رہا اس نے حدیثیں گھڑ کر روایت کر دیں یا دوسرے حضرات نے اسکو مخلص اور سچ سمجھ کر روایت کر دیا پھر وہ لوگوں میں حدیث مشہور ہو گئی حالانکہ اس کی بنیاد یہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ خبر واحد پر عمل کے لئے شرط ہوتا کہ چھان چھک کر عمل ہو سکے بھٹک کر نہیں۔

پہلی نظیر: عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ مَنْ مَسَّ ذَکْرَهُ فَلَا یُصَلِّیْ حَتّٰی یَتَوَضَّأَ (ترمذی ۲۵/۱) جس نے اپنے ذکر کو چھو یا وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وہ وضو کرے، یہ خبر واحد آیت قرآنی کے مخالف ہے اللہ تعالیٰ نے اہل قباء کی تعریف میں فرمایا فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا (التوبہ ۱۰۸) یہ حضرات پتھر ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء اور صفائی طہارت حاصل کرتے تھے ان کا یہ عمل طہارت اللہ تعالیٰ کو پسند ہے اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو یہ طہارت کی بجائے نجاست کے حکم میں ہوتا حالانکہ ایسا نہیں اور استنجے میں مس ذکر تو لا محالہ ہے اس لئے مخالف کتاب اللہ ہونے کی وجہ سے اسے ترک کیا۔

دوسری نظیر: اَیْمًا امْرَاۃٌ نَکَحَتْ نَفْسَهَا بِغَیْرِ اِذْنٍ وَلِیِّہَا فِیْکَا حُفَّاءِ بَاطِلٌ بَاطِلٌ (مسند حیدری رقم ۲۲۸، مجمع الزوائد ۴/۲۸۵) جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا عقد نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔

جواب و تفصیل: خاص کی تفریعات میں ہم پڑھ آئے ہیں یہ بھی آیت قرآنی کے مخالف ہے ارشاد ہے فَلَا تَغْضَضُلُوْهُنَّ اِنَّ یَسْكُنْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَآضَوْا بَیْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرہ ۲۳۲) سو تم ان کو مت روکو کہ اپنا نکاح کریں جب دستور کے

مطابق با ہم رضا مند ہوں، اس سے ثابت ہوا شیبہ اپنی رضامندی سے نکاح کر سکتی ہے جبکہ خبر واحد کا مقتضی یہ ہے کہ ولی کی اجازت کے بغیر کسی عورت کا نکاح ہونی نہیں سکتا باطل ہے، اس لئے ترک کیا گیا کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

تیسری نظیر: اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ (ترمذی ۱/۱۶۰ مصنف ابن ابی شیبہ ۲۳۳/۱) نبی اکرم ﷺ نے مدعی کی طرف سے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا یہ خبر واحد ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مدعی پر ایک گواہ کے ساتھ قسم آ سکتی ہے یہ حدیث مشہورہ کے خلاف ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ اُنْكَرَ (مشکوٰۃ) گواہ مدعی پر اور قسم منکر و مدعی علیہ پر ہے، اس لئے حدیث مشہورہ پر عمل ہوگا اور مذکورہ خبر واحد جو خبر مشہورہ کے مخالف ہے اسے ترک کیا گیا۔

وَبَاغِتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا: خَيْرُ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ، وَمِنْ صُورٍ مُخَالِفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيمَا يَعْمُ بِهِ الْبُلُوَى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي لَا تَهْمُونَ بِالتَّقْصِيرِ فِي مُتَابَعَةِ السَّنَةِ، فَإِذَا لَمْ يَشْتَهَرْ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبُلُوَى كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَدَمِ صِحَّتِهِ، وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ: أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرُمَتْ عَلَيْهِ بِالرِّضَاعِ الطَّارِئِ جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا، وَلَوْ أَخْبَرَ: أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرِّضَاعِ لَا يَقْبَلُ خَبَرُهُ، كَذَلِكَ إِذَا أَخْبَرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَتَتَزَوَّجَ بغيرِهِ، وَلَوْ اِشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النِّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ

”اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا: خبر واحد جب ظاہر کے مخالف ہو اس پر عمل نہ کیا جائیگا اور ظاہر کی مخالفت کی صورتوں میں سے خبر کا مشہور نہ ہونا اس مسئلہ میں جس میں عموم بلوی ہو صحابہ و تابعین کے دور میں کیونکہ سنت کی پیروی میں کوتاہی کے ساتھ وہ متہم نہیں ہیں پھر جب خبر باوجود حاجت شدیدہ کے مشہور نہیں ہوئی اور عموم بلوی کے تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے، اس کی مثال احکامات میں ہے جب ایک شخص نے خبر دی کہ بلاشبہ اس کی بیوی پیش آنے والی رضاعت کی وجہ سے حرام ہے، جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے اور وہ اس بیوی کی بہن سے شادی کر لے اور اگر خبر دی کہ رضاعت کی وجہ سے سرے سے عقد نکاح ہی باطل ہے تو اس کی خبر قبول نہ کی جائے گی، اسی طرح جب بیوی کو اس کے شوہر کی موت کی خبر دی گئی یا اسکے اسے طلاق دینے کی اس حال میں کہ شوہر غائب ہے جائز ہے کہ اسکی خبر پر وہ اعتماد کرے اور دوسرے سے شادی کر لے (عدت کے بعد) اگر کسی انسان پر سمت قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر اسے ایک نے اس کی خبر دی تو اس پر عمل واجب ہے، اگر ایک شخص نے پانی پایا جس کے ظاہر نجس ہونے کو نہیں جانتا پھر اسے ایک نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو اس

سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔“

توضیح: اس عبارت میں خبر واحد کی دوسری شرط کی وضاحت اور خبر واحد کے قبول ہونے کی چار مثالیں مذکور ہیں۔
خبر واحد پر عمل کی دوسری شرط: راویوں کے حالات کے اختلاف اور خبر واحد کے ظنی ہونے کی وجہ سے یہ اصول ہے کہ خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہو، اگر ظاہر کے خلاف ہو تو عمل و قبول نہ کیا جائے گا، محشیؒ اور دیگر اہل متون و شراح نے یہ بھی کہا ہے کہ راوی کا اپنا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اگر کسی راوی نے اپنی روایت کے خلاف عمل کیا تو اسکی چند وجوہات نسخ، نسیان، غفلت قصد مخالف ہیں منسوخ پر عمل نہیں ہوتا، ناسی اور غافل کی حدیث ساقط ہوتی ہے، قصد احدیث کی مخالفت کرنے والے کی حدیث بھی قبول نہیں کیونکہ مخالفت حدیث سے فسق کا مرتکب ہوا اور فاسق کی روایت مردود ہوتی ہے، خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہو اور راوی کا عمل اسکے خلاف نہ ہو ورنہ یہ بھی ظاہر کے خلاف ہونے کی دلیل ہے۔

مثلاً عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ وَنَ الرُّكُوعِ (بخاری ۱۰۲/۱)
 اس سے دو جگہ رفع یدین ثابت ہوا اسکے برعکس ابن عمرؓ کا عمل عدم رفع کا منقول ہے، مجاہدؒ کہتے ہیں میں چند سال ابن عمرؓ کے ساتھ رہا تکبیر تحریمہ کے سوا رفع یدین نہ کرتے (مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۲۳۷) راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ متروک ہے ۲۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلَيْهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ (متدرک ۱۶۸/۲) پھر عملاً اپنی بیٹی حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹی کا نکاح ان کے والد عبدالرحمنؓ کی غیر موجودگی میں کر دیا اس لئے یہ حدیث بھی متروک ہے، دوسری وجہ ہوئی مخالف کتاب ہونے کی وجہ پچھلے سبق میں گزر چکی ہے ۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ اِذَا شَرِبَ الْكُلْبُ فِي اِنَاءٍ اَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا اَوْ حَرْهَا بِالتُّرَابِ (بخاری ۵۴/۱) جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتابی لے تو اسے سات مرتبہ دھوئے آخری بار مٹی سے اس سے سات مرتبہ دھونا ثابت ہوا، پھر حضرت ابو ہریرہؓ تین بار دھونے کا فتویٰ دیتے تھے یہ بھی اپنی روایت کردہ خبر واحد کی مخالفت ہے، اس لئے یہ بھی متروک ہے کیونکہ اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا خلاف ظاہر ہونے کی دلیل ہے۔

خلاف ظاہر ہونے کی دوسری صورت: دوسری صورت یہ ہے کہ خبر واحد ایسی ہو جس کی عموماً کثرت سے ضرورت پیش آتی ہو پھر بھی مشہور نہ ہو تو معلوم ہوا کہ صحابہؓ و تابعین کے دور خیر میں یہ وہم تو نہیں سکتا کہ انہوں نے سنت کی پیروی میں کوتاہی برتی، اس لئے مشہور نہ ہونا متروک اور خلاف ظاہر ہونے کی علامت ہے مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے تَسَانَّ النَّبِيُّ ﷺ جَهَرَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي الصَّلَاةِ (مجمع الزوائد ۲/۱۰۸) نبی علیہ السلام نے نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھی تھی نماز ایسا عمل ہے جو دن میں بار بار ہوتا ہے، اگر یہ حدیث ہوتی تو صحابہؓ کے دور میں بہر صورت مشہور ہوتی باوجود ضرورت و عموم بلوی کے مشہور نہ ہونا خلاف ظاہر و عدم صحت ہونے کی علامت ہے، اس لئے متروک ہے۔

احکام شرعیہ سے مثالیں: ۱۔ ایک شخص نے شیر خوار چھوٹی بچی سے نکاح کیا پھر اس منکوحہ چھوٹی بچی نے اس شوہر کی ماں کا

دودھ پی لیا ایک ثقہ آدمی نے خبر دی کہ تیری بیوی تجھ پر رضاعت کی وجہ سے حرام ہے اسکی خبر پر اعتماد کیا جائے گا کیونکہ ظاہر کے مطابق ہے اور زوجہ صغیرہ ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور اسکی بہن یعنی سالی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ پہلی کا نکاح نہ رہا۔

۲۔ ایک شخص کو کسی نے خبر دی کہ تیری بیوی سے تیرا عقد نکاح باطل ہے کیونکہ یہ تو تیری رضاعی بہن ہے یا کوئی اور رضاعی رشتہ کہا اسکی خبر مردود ہوگی اس لئے کہ خلاف ظاہر ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ نکاح قابل اعلان عام چیز ہے جس میں شاہدین اور دیگر مجمع عزیز و اقارب موجود ہوتے ہیں اگر ان کے درمیان رشتہ رضاعت ہوتا تو سب کو پتہ ہوتا یا کم از کم یہ خبر نکاح کے وقت اظہار کرتا اس لئے یہ ظاہر کے خلاف غیر مقبول ہوگی بخلاف پہلی صورت کے کہ وہ موافق ظاہر اور مقبول تھی کیونکہ رضاعت نکاح کے بعد طاری ہوئی تھی۔

۳۔ ایک عورت کا شوہر غائب ہے اسے کسی نے خبر دی: تیرا شوہر وفات پا چکا یا اس نے تجھے طلاق دے دی تو اسکی بات پر اعتماد ہو سکتا ہے کہ ظاہر کے موافق ہے شوہر موجود نہیں تو سچ ہوگا اس پر اعتماد کر کے وہ عدت طلاق یا عدت وفات گزار کر دوسری شادی کر سکتی ہے۔

۴۔ ایک نمازی کو سمت قبلہ مشتبہ ہوگئی یا ایسا پانی پایا جس کی طہارت و نجاست کی حالت کا علم نہیں کسی ایک نے جہت قبلہ بتلا دی اور کہہ دیا یہ پانی ناپاک ہے تو اسی سمت نماز پڑھے اور وضو کی بجائے تیمم کر لے ظاہر کے موافق ہونے کی وجہ سے یہ خبر مقبول ہوگی

۲۔ فصل: دوسری فصل خبر واحد کے چار مقامات میں حجت ہونے کے بیان میں ہے

خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ، خَالِصُ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَا لَيْسَ بِعُقُوبَةٍ، وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيهِ الْإِزَامُ مَحْضٌ، وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِي الْإِزَامِ. وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا فِيهِ الْإِزَامُ مِنْ وَجْهِ، أَمَّا الْأَوَّلُ: فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنْ رَسُوهُ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ شَهَادَةِ الْأَعْرَابِيِّ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ، أَمَّا الثَّانِي: فَيُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدَّةُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيرُهُ الْمُنَازَعَاتُ، وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيرُهُ الْمُعَامَلَاتُ، وَأَمَّا الرَّابِعُ: فَيُشْتَرَطُ فِيهِ إِمَّا الْعَدَّةُ أَوْ الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَنَظِيرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجَرُ.

”خبر واحد چار مقامات میں حجت ہے، ۱۔ خالص اللہ تعالیٰ کے حق جس میں سزا نہ ہو۔ ۲۔ خالص بندے کے حق میں جس میں صرف دوسرے پر لازم کرنا ہو۔ ۳۔ خالص بندے کے حق میں جس میں محض لازم کرنا نہ ہو۔ ۴۔ خالص بندے کے حق میں جس میں کسی وجہ سے لازم کرنا ہو، بہر حال پہلا مقام اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے چاند کے متعلق ایک دیہاتی کی گواہی قبول کی تھی، بہر حال دوسرا مقام سو اس میں دو کا عدد اور عدالت شرط ہے، بہر حال تیسرا مقام اس میں خبر واحد قبول ہوگی چاہے عادل ہو یا فاسق اسکی مثال خرید و فروخت کے معاملات ہیں، بہر حال چوتھا مقام اس میں دو کا عدد یا عدالت میں سے ایک شرط ہے امام

جب من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں تو عدد و عدالت میں سے ایک شرط کا ہونا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضروری ہے، اس لئے کہ الزام کی صورت میں عدد و عدالت دونوں شرط ہیں اور الزام نہ ہونے کی صورت میں کوئی شرط نہیں، چوتھا مقام الزام و عدم الزام کے بیچ میں ہے ان لئے دو میں سے ایک کا ہونا ضروری، ایک عادل خبر دے یا پھر دو مستور الحال تو حجت ہوگی اور وکالت و تجارت سے دست بردار ہونا پڑے گا ورنہ آئندہ کی ذمہ داری انہیں پر ہوگی۔ واللہ اعلم۔

بفضلہ تعالیٰ دوسری بحث تمام ہوئی الحمد للہ علیٰ اتمامہ بکرمہ و احسانہ

تمرینی سوالات: س: "السنۃ" کی لغوی اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

س: ثبوت و اتصال کے اعتبار سے خبر کی اقسام مع مثال کیا ہیں؟

س: عہد صحابہ کے راویوں کی دو اقسام مع مثال کیا ہیں؟

س: خبر واحد قیاس کے منافی ہو تو عند الاحناف کس پر عمل ہوگا؟

س: کیا راوی کے لئے فقہ واجتہاد کی شرط لگانا درست ہے، سادۃ احناف کا کیا قول ہے؟

س: جب خبر واحد قیاس پر مقدم ہے تو حدیث مصراۃ اور حدیث الوضوء مما مست النار پر عمل ترک کیوں ہے؟

س: حضرت علیؓ کے نزدیک رواۃ کی کتنی اقسام ہیں؟

س: خبر واحد کتنے مواقع میں حجت ہے؟

س: خبر واحد پر عمل کیلئے کیا شرائط ہیں؟

بَحْثُ الْإِجْمَاعِ

الْبَحْثُ الثَّلَاثُ فِي الْإِجْمَاعِ تِسْرِي بَحْثُ إِجْمَاعِ كَيْفِيَّتِهِ فِي بَيَانِ مِثْلِ هُوَ۔

۱۔ فصل: پہلی فصل اجماع کی حجیت اور اقسام ستہ کے بیان میں ہے۔

إِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَمَا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فُرُوعِ الدِّينِ حُجَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةِ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ، ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا، ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ، ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيمَا لَمْ يَوْجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ، ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ، ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْأَخْبَارِ، ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِي لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ.

”رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد اس امت مرحومہ کا اجماع فردی احکام دینیہ میں حجت ہے ایسی حجت جو شرعاً عمل کو ثابت کرتی ہے اس امت کی کرامت کی وجہ سے، پھر اجماع چار قسم پر ہے۔ ۱۔ کسی پیش آمدہ واقعہ کے حکم پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بصراحت اجماع ۲۔ ان کا جماع بعض کی تصریح اور بعض کے تردید سے سکوت کے ساتھ ۳۔ پھر تابعین کا اجماع اس مسئلہ میں جس میں صحابہ کا قول نہ ہو ۴۔ پھر صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر بعد والوں کا اجماع۔ بہر حال پہلی قسم بصراحت اجماع صحابہؓ تو کتاب اللہ کی آیت کی طرح حجت ہے پھر دوسری قسم بعض کی تصریح اور بعض کا سکوت خبر متواتر کی طرح ہے پھر ان صحابہؓ کے بعد والوں کا اجماع خبر مشہور کی طرح ہے پھر صحابہؓ کے اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع حدیث صحیح کی طرح ہے اس باب میں صاحب رائے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے، عوام، اہل عقائد اور سرسری محدث جن میں فقہ واجتہاد کی بصیرت نہ ہو ان کے قول کا اعتبار حجت کے درجہ میں نہ ہوگا“

توضیح: اس عبارت میں اجماع کی حجت اور چار قسموں کا ذکر ہے۔

اجماع کا حجت ہونا: لفظ اجماع کا پہلا معنی عزم تو فرد واحد سے متصور ممکن ہے دوسرا معنی اتفاق و یکا نکلت کم از کم دو افراد کے عمل سے ظاہر ہوگا پھر قول فعل اور اعتقاد ہر ایک سے ہوتا ہے مثلاً کسی قول میں تمام مجتہدین متفق ہوں تو اجماع قوی ہوگا جیسے.....

اسی طرح عملاً مجتہدین عصر کی مسئلہ و عمل پر متفق ہوں تو اجماع فعلی ہوگا جیسے مزارعت، مضاربہ، اور شراکت کے جواز پر عملی اجماع ہے تمام مجتہدین عصر ایک عقیدہ اعتقاد پر متفق ہوں تو وہ اجماع اعتقادی ہے جیسے شیخین ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی دیگر تمام صحابہ پر افضلیت تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اسی طرح کچھ مجتہدین صراحۃً اتفاق کر لیں اور کچھ تردید کئے بغیر سکوت اختیار کر لیں یہ اجماع سکوتی ہے پہلے تینوں عند الکل معتبر ہیں آخری احناف کے ہاں درست ہے شوافع اس کے قائل نہیں یہ تو لفظی بحث ہوئی اب حجت کے دلائل سمجھیں امت محمدیہ ﷺ کی دیگر خصوصیات و امتیازات اور عنایات الہی کے ساتھ یہ بھی طرہ امتیاز ہے کہ اس کے مجتہدین ماہرین اصحاب نظر و فکر کا اجماع فروعی مسائل میں حجت شرعی ہے شرعاً معتبر اور واجب العمل ہے جیسے ہم نے آغاز کتاب میں پڑھا اولہ اربعہ میں سے ایک مستقل دلیل ہے جبکہ نظام معتزلی خوارج اور اکثر افضی انکاری ہیں کہ اجماع حجت نہیں لیکن اہل سنت والجماعت کے ہاں اجماع امت حجت شرعی ہے درمذہب اربعہ است انکار کرنے والوں نے عقلی و ہکوسلہ اور شوشہ چھوڑا ہے کہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کے اقوال و آراء کو ضبط کرنا ناممکن ہے کیونکہ تعداد کثیر ہے بلاد بعید ہیں سب کے اقوال کو اکٹھا کرنا محال ہے تو سب کے اجماع کی کیا مجال؟ لیکن یہ نقش بر آب ہے تمام کی آراء کا عملاً جمع ہونا اور اتفاق و اجماع صرف متوقع و ممکن نہیں بلکہ متحقق ہے سطور بالا میں اجماع فعلی اعتقادی میں ذکر کردہ مثالیں اس کی بین دلیل ہیں پھر مصنوعات و ایجادات نے تو اسے بالکل واشگاف کر دیا اس لئے جمہور امت کے نزدیک اجماع امت حجت ہے اور یہ اس امت پر اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت ہے۔

دلائل: دین متین اور شرع مبین کے اصل الاصول قرآن وحدیث ہیں اس لئے اجماع امت کی حجت پر چند دلائل مشتے نمونہ از خروارے کا مصداق ملاحظہ ہوں۔

۱۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا (آل عمران/۱۰۳) تم سب اللہ تعالیٰ کی رسی (دین متین) کو مضبوطی سے تھامے رہو اور جدا جدا امت ہو دیکھئے تفریق و افتراق اور تفرق سے نبی اور مضبوطی سے تھامے رہے اور اتفاق سے جے رہنے کا حکم ہے خلاف اجماع کا نام تفریق ہے جو منہی عنہ اور ممنوع ہے جب خلاف اجماع ممنوع ہے تو اتفاق و اجماع مآ مور ہے مآ مور بہ واجب الاتباع ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ اجماع واجب الاتباع ہے اور یہی معنی ہے اجماع امت کے حجت شرعی ہونے کا۔

۲۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولیٰ ونصلہ جہنم وساءت مصیراً (النساء/۱۱۵) اور جو فرد (وگروہ) ہدایت کے واضح ہونے کے بعد بھی رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرے اور

مومنوں کے (اجماعی) راستے کے علاوہ کی پیروی کرے تو ہم اسے ادھر پھیر دیتے ہیں جدھر پھر اور ہم اسے انجام کار جہنم کی آگ میں داخل کریں گے وہ تو برا ٹھکانا اور لوٹنے کا مقام ہے غور فرمائیے کہ رسول ﷺ کی مخالفت اور مومنوں کے راستے کے علاوہ کی پیروی بلکہ بے راہ روی اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور دوزخ میں داخلے کا سبب ہے، جب رسول اللہ ﷺ کی مخالفت حرام ہے اسی لئے تو وعید شدید فرمائی اور مومنوں کے راستے کے علاوہ کی پیروی حرام ہے کہ اس پر بھی وعید ہے، تو رسول اللہ ﷺ کی اتباع و موافقت اور مومنوں کے راستے کی پیروی واجب ٹھہری اور مومنوں کی اختیار کردہ اتفاقی راہ اجماع امت ہے۔

۳۔ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ (تفخیص الحیر ۱۳۱/۳) میری ساری امت گمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی۔

۴۔ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ (مجمع الزوائد ۲۱۸/۵) اللہ تعالیٰ میری ساری امت کو گمراہی پر اکٹھا نہ کریں گے۔
۵۔ مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَدْزَرٌ شَبِيرٌ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ عَنْ غُنْفِهِ (متذکر ۱/۷۷) جو جماعت سے ایک باشت برابر نکلا سو تحقیق اس نے اپنی گردن سے اسلام کا پھندا نال دیا یہ صریح احادیث اور عَلَیْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ، عَلَیْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ، يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ (متذکر ۱/۱۱۵، مجمع الزوائد ۲۱۸/۵) مرفوع احادیث اجماع کے حجت ہونے کی تام حجت ہیں۔ هَذَا مَا لَخِصْتُ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ وَالنَّفْسِيرِ وَالْأُصُولِ وَالْفَقْهِ فِي هَذَا الْبَابِ پہلی فصل میں مصنف نے بھی یہی کہا ہے کہ فروعی مسائل و احکامات میں اجماع حجت اور واجب العمل ہے۔

اجماع کا حکم: اجماع شرعی دلیل و حجت ہے، اس کے موجب پر عمل واجب ہے۔

اجماع کی چار اقسام: صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں افراد و ادارہ کے اعتبار سے اسکی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ تمام صحابہ کا کسی پیش آمدہ جدید مسئلے پر صریح اجماع جیسے حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر تمام مہاجرین و انصار کا بیعت خلافت کرنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ نہ قطعی کی طرح حجت ہے انکار کفر ہے۔ ۲۔ صحابہ گرام کا کسی مسئلہ پر اس طرح اجماع کہ بعض نے تصریح و تصحیح اور تصویب کر دی بعض دیگر نے بلا تکلیف سکوت فرمایا، جیسے یک بارگی تین طلاقیں کو تین قرار دینا امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے اور دیگر صحابہؓ نے سکوت فرمایا تکیر و تردید نہیں فرمائی اس سے ثابت ہوا کہ اس قول و فیصلے سے متفق ہیں یہ بھی حدیث متواتر کی طرح حجت ہے، پہلے سے ذرا کم مگر مضبوط و محکم، حدیث متواتر کا حکم پڑھ چکے ہیں ہم، اس پر عمل واجب اور انکار کفر نہیں۔ ۳۔ جس پیش آمدہ جدید مسئلہ میں صحابہ کا قول نہ پایا جاتا ہو اس کے حق میں تابعین کا اجماع، جیسے..... یہ خبر مشہور کی طرح اس پر بھی عمل ضروری ہے۔ ۴۔ اقوال صحابہ میں سے کسی ایک قول پر متاخرین کا اجماع جیسے..... یہ اخبار احاد کی طرح ہے، قیاس پر مقدم ہوگا، یہ ”اجماع سند“ کی اقسام ہیں اجماع مذہبی اور اسکی دو قسمیں آگے بیان ہوں گی یہ چار اقسام اور ان کے احکام ہیں، ترتیب ذکر کی سے معلوم ہوا ہر بعد والا پہلے سے ادنیٰ ہے پہلی دو قسمیں مفید یقین اور آخری دو مفید غن ہیں، لیکن چاروں واجب العمل ہیں۔

سوال: اس تقسیم، ترتیب و احکام میں تفاوت کی بناء پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ جو دلائل اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں وہ تو

علی الاطلاق ہیں کہ اجماع حجت ہے پھر اقسام و تفاوت احکام کیسے، سب کا اجماع حجت ہو، اجماع صحابہؓ اور دیگر کے اجماع میں فرق و تفاوت کیسے؟

جواب: یہ بات تو طے شدہ ہے کہ اصحابِ رائے و مجتہدین کا اجماع حجت ہے باقی رہا انواع میں فرق و تفاوت تو یاد رکھیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نصوص کے احوال، اسباب نزول، محل وقوع اور پیش آمدہ مسائل کے زیادہ جاننے والے تھے پھر نصوص کے معانی، تاویلات اور استنباط احکام کے زیادہ واقف اور ماہر تھے، اس کے ساتھ تقویٰ و پاک بازی، سچ گوئی اور اصابت حق میں مقدم و مسلم تھے اس لئے ان کا اجماع بعد والوں کے اجماع سے مقدم و قطعی ہے، فَالْتَفَاوْتُ ظَاهِرٌ لَا يَخْفَى.

والمعتبر في هذا الباب اجماع اهل الرأي: سے مصنف نے بطور فائدہ یہ وضاحت کر دی کہ اجماع اصحابِ رائے مجتہدین کا معتبر ہوتا ہے ہر ترجمہ خواں عوام، متکلم علم عقائد والے اور سرسری محدث وغیرہ کے قول کا اعتبار نہیں ورنہ شراب حرام قطعی کے فوائد گنوانے والے نام نہاد مفسر و محقق آئے دن پیدا ہو رہے ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٍ وَغَيْرِ مُرَكَّبٍ، فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْأَرْاءُ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُودِ الْإِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ، وَمِثَالُهُ: الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُودِ الْإِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيِّءِ وَمَسِّ الْمَرَّةِ أَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءُ عَلَى الْقَيِّءِ، وَأَمَّا عِنْدَهُ فَبِنَاءُ عَلَى الْمَسِّ، ثُمَّ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقَى حُجَّةٌ بَعْدَ ظُهُورِ الْفَسَادِ فِي أَحَدِ الْمَاخِذَيْنِ حَتَّى لَوْ ثَبِتَ أَنَّ الْقَيِّءَ غَيْرُ نَاقِضٍ، فَأَبُو حَنِيفَةَ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ، وَلَوْ ثَبِتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مُتَوَهِّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مَسْأَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي مَسْأَلَةِ الْقَيِّءِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيبًا فِي مَسْأَلَةِ الْقَيِّءِ مُخْطِئًا فِي مَسْأَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤْدِي هَذَا إِلَى بِنَاءِ وَجُودِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ، فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازَازُ تَرْفَاعِ هَذَا الْإِجْمَاعِ لظُهُورِ الْفَسَادِ فِيمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ، وَلِهَذَا إِذَا قَضَى الْقَاضِي فِي حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُودِ أَوْ كَذِبُهُمْ بِالرُّجُوعِ بَطْلَ قَضَاؤِهِ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُدَّعَى، وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عَنِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ، وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبَى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهِ، وَعَلَى هَذَا إِذَا غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهَذَا ثَبِتَ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَدِيثِ وَالْخُبَرِ، فَإِنَّ الْخَلَّ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَمَا الْخَلُّ لَا يُفِيدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَإِنَّمَا يُفِيدُهَا الْمُعْطَرُ وَهُوَ الْمَاءُ

”پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مرکب ۲۔ غیر مرکب۔ ۱۔ مرکب وہ ہے جس پر علت میں اختلاف

کے باوجود پیش آمدہ مسئلے کے حکم پر آراء متفق ہوں، اس کی مثال قئی ہونے اور عورت کو چھونے پر وضو ٹوٹنے پر اجماع ہے، ہمارے نزدیک تو قئی کی بناء پر اور امام شافعی کے نزدیک عورت کو چھونے کی بناء پر پھر اجماع کی یہ قسم دونوں مآخذوں میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت نہ رہے گی یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قئی ناقض وضو نہیں تو امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں وضو ٹوٹنے کا قول اختیار نہ کریں گے اور اگر ثابت ہوا کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں تو امام شافعیؒ بھی اس صورت میں وضو ٹوٹنے کا نہ کہیں گے اس علت کے فساد کی وجہ سے جس پر حکم کی بناء تھی اور فساد متوہم ہے دونوں طرف، بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ امام ابو حنیفہؒ مس مراۃ کے مسئلہ میں درست اور قئی کے مسئلہ میں خطا پر ہوں اور امام شافعیؒ قئی کے مسئلہ میں درست اور مس مراۃ کے مسئلہ میں خطا پر ہوں سو یہ وہم باطل پر اجماع کے وجود کی بنیاد تک نہیں پہنچاتا برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے، حاصل کلام یہ ہے کہ فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے اس اجماع کا مرتفع ہونا جائز ہے اس صورت میں جس پر بناء کی گئی اسی وجہ سے تو جب قاضی نے ایک واقعہ میں فیصلہ دے دیا پھر رجوع کی وجہ سے گواہوں کا رقیق یا جھوٹا ہونا ظاہر ہوا تو اس کا فیصلہ باطل ہوگا اگرچہ مدعی کے حق میں یہ بطلان ظاہر نہ ہوگا اسی معنی کے اعتبار سے مصارف ثمانیہ میں سے ”مؤلفۃ القلوب“ ساقط ہوئے علت منقطع ہونے کی وجہ سے اور مال غنیمت وفی سے حضور ﷺ کے اقرباء کا حصہ ساقط ہوا علت منقطع ہونے کی وجہ سے اسی بناء پر جب ناپاک کپڑے کو سر کہ سے دھویا کہ نجاست زائل ہوئی تو محل کی پاکی کا حکم ہے اس کی علت منقطع اور نجاست ختم ہونے کی وجہ سے، اسی حکم سے حدیث اور نجاست کے درمیان فرق واضح و ثابت ہوا اس لئے کہ سر کہ محل سے نجاست زائل کرتا ہے بہر حال سر کہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو پاک کر نیوالا پانی ہی دیتا ہے۔

توضیح: اس عبارت میں اجماع مذہبی کی دو قسمیں، اجماع مرکب کی تفصیل اور پانچ تفریعات کا ذکر ہے۔

اجماع مذہبی کی اقسام: پہلی قسم اجماع سندی کی چار قسمیں تو گذر چکی ہیں اب دوسری قسم اجماع مذہبی کی قسموں کا ذکر ہے چنانچہ مصنفؒ کہتے ہیں پھر اجماع دو قسم پر ہے ۱۔ اجماع مرکب ۲۔ اجماع غیر مرکب۔

اجماع غیر مرکب: یہ مختصر اور واضح ہے اس لئے اس کی تفصیل ذکر نہیں کی، بہر حال ”اجماع غیر مرکب“ وہ ہے کہ مجتہدین کی آراء کسی ایسے حکم پر متفق ہوں جس کی علت ایک ہو جیسے امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اس پر متفق ہیں کہ ماخرج من السبیلین سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وضو ٹوٹنا حکم ہے، اور خروج نجاست علت ہے، دونوں کے نزدیک حکم اور علت متحد ہیں کہ حکم بھی ایک ہے علت بھی بالاتفاق ایک ہے یہ اجماع غیر مرکب ہے اس میں فساد علت کا وہم نہیں اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع ہمیشہ حجت ہے اتحاد علت کی وجہ سے اسے غیر مرکب کہتے ہیں۔

اجماع مرکب: اس کی تعریف و حکم مذکور ہے ”اجماع مرکب“ وہ ہے جس میں کسی ایک حکم پر مجتہدین کی آراء متفق ہوں علت

مختلف ہوا اختلاف علت کی وجہ سے اسے مرکب کہا جیسے ایک شخص کوئی آئی اور اس نے مس مرآۃ بھی کیا، احناف و شوافع دونوں کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ گیا، وضو ٹوٹنا حکم ہے، یہ بالاتفاق ہے، علت میں اختلاف ہے اس شخص کا وضو ٹوٹ گیا امام ابو حنیفہ سے دریافت کیا جی اس کا وضو کیوں نہ رہا؟ تو جواب ملا کہ قنٰی کی وجہ سے کہ ان کے نزدیک قنٰی ناقض وضو ہے امام شافعی سے استفسار ہوا جی اس کا وضو کیسے ٹوٹ گیا؟ جواب ملا مس مرآۃ کی وجہ سے کہ ان کے نزدیک مس مرآۃ ناقض وضو ہے، حکم متفق، علت مختلف یہ اجماع مذہبی کی پہلی قسم اجماع مرکب ہے۔ ثم هذا النوع من الاجماع سے اجماع مرکب کے حکم کی تفصیل ہے، کیونکہ علت مختلف ہے تو اس اجماع کے ہمیشہ باقی رہنے کا حکم نہیں، اس لئے ہو سکتا ہے کہ دونوں کے ماخذ کے ثبوت میں کوئی نقص و فساد آ جائے مثلاً قنٰی کے ناقض وضو ہونے کا ثبوت عند احناف مخدوش ہو جائے، یا مس مرآۃ کے ناقض وضو ہونے کا ماخذ مخدوش ہو جائے تو کوئی ایک بھی ناقض وضو کا قائل نہ رہے گا، اس لئے مصنف کہتے ہیں یہ اجماع حجت ہے لیکن ماخذوں میں فساد ظاہر ہونے سے پہلے تک، اگر دونوں ماخذوں میں فساد ظاہر ہوا تو پھر حجت نہ رہے گا۔

والفساد متوهم سے بقول محشی ایک ایراد و اعتراض کا جواب ہے، سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ اجماع مرکب میں ظہور فساد کا امکان ہے، چنانچہ مصنف نے تصریح کی ہے، جب فساد کا امکان ہے اور ظاہر ہے اختلاف کی صورت میں ایک حق اور ایک صورت باطل ہوگی جب یہ ثابت ہو چکا تو معلوم ہوا اجماع مرکب کی بنیاد باطل پر ہے کیونکہ دعویتوں اور قولوں میں سے ایک کا باطل ہونا اور ایک کا برحق ہونا بدیہی چیز ہے اس سے ثابت ہوا کہ اجماع مرکب باطل پر اجماع ہے، یہ کیسے حجت ہو سکتا ہے؟ جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جناب تقریر و تثبیت تو خوب ہے لیکن اس میں متوہم اور متعین و تحقیق کا فرق ملحوظ نہیں دراصل بات یہ ہے کہ مصنف کے قول ”بعد ظہور الفساد فی المآخذین“ سے دونوں طرف بلا تعین ظہور فساد کا وہم و امکان ثابت ہوتا ہے، احتمال ہے کہ امام ابو حنیفہ مس مرآۃ میں مصیب اور قنٰی میں خطاء پر ہوں، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعی قنٰی میں مصیب اور مس مرآۃ میں خطاء پر ہوں تو اس احتمال فی الطرفین سے دونوں طرف وہم و فساد ہے، کسی ایک سمت بالتعین فساد و بطلان ثابت نہیں اس لئے یہ ”توہم فساد فی الطرفین“ باطل پر ہے اجماع کی بنیاد نہیں بلکہ اجماع برحق ہے ہاں صرف ظہور فساد کا وہم ہے، برخلاف سابقہ قسم اجماع غیر مرکب کے کہ اس میں تو اتحاد علت کی وجہ سے یہ توہم بھی نہیں۔ جواب کے ساتھ بخلاف ما تقدم کا مفہوم بھی واضح ہو چکا کہ اجماع مرکب میں توہم فساد فی الطرفین ہے، برخلاف پہلے اجماع کے کہ اجماع غیر مرکب میں تو ”توہم“ بھی نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اجماع مرکب میں اجماع مرتفع ہو سکتا ہے بنیاد میں ظہور فساد کی وجہ سے ارتقاع علت ارتقاع حکم کا سبب ہے۔

تفریع ۱۔ سابقہ تفصیل سے یہ ضابطہ ثابت ہوا کہ ارتقاع علت سے حکم مرتفع ہوتا ہے۔ اس پر تفریع یہ ہے کہ قاضی نے دو گواہوں کی گواہی کی بناء پر مدعی کے حق میں فیصلہ دیدیا، بعد میں ظاہر ہوا کہ شاہدین غلام تھے یا گواہی سے رجوع کرنے سے ان کا جھوٹ ظاہر ہوا تو مدعی علیہ کے حق میں فیصلہ کا عدم ہوگا کیونکہ فیصلہ شاہدین کی بناء پر تھا، جب علت ختم تو فیصلہ کا عدم،

نتیجہ ہوگا کہ فیصلہ کی وجہ سے مدعی علیہ نے جتنا مال ادا کیا تھا اس کا تاوان دونوں گواہ بھریں گے اور مدعی کے حق میں فیصلہ باطل نہ ہوگا کیونکہ بالکلیہ احکام کا بطمان نہیں ہوتا، گواہوں کا قصور ہے تو وہ ضمان دیں گے۔

تفریع ۲۔ (سورۃ التوبہ کی آیت ۶۰) میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کا بیان ہے جن پر زکوٰۃ خرچ ہوتی ہے، لگ سکتی ہے، ان میں سے ایک قسم ”مؤلفۃ القلوب“ ہے وہ لوگ جن کے دلوں کو دین اسلام کے قریب کرنے کے لئے زکوٰۃ دی جائے، ان کو دینے کی علت یہ تھی کہ یہ سردارانِ قریش اور دیگر سرکردہ لوگ اسلام میں داخل ہوئے تو اسلام کو غلبہ اور فائدہ ہوگا، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شان و شوکت و غلبہ عطا فرمایا تو یہ علت نہ رہی، اس لئے مصنف نے کہا: علت منقطع ہونے کی وجہ سے ”مؤلفۃ القلوب“ کا حق ساقط ہوا ضابطہ وی ہے ارتقاع علت سے ارتقاع حکم ہوا۔

مضمیمہ: درحقیقت تفسیر وحدیث اور فقہ و فتاویٰ کا یہ مسئلہ ہے، جس کی تفصیل کا یہ محل ہے نہ مجال، اتنی بات ذہن نشین رہے کہ دورِ حاضر میں بہر حال اسکی ضرورت و افادیت ہے، گویا اولی دور والی علت عود کر آئی ہے، اس لئے کہ اطرافِ عالم میں یہود و ہندو اور نصاریٰ حتیٰ کہ ہمارے ملک پاکستان میں قادیانیوں کے واقعات آئے روز سامنے آتے رہتے ہیں گم، زن، زر، زمین کا جھانسدیکر مسلمانوں کے ایمان پر ہاتھ صاف کر رہے ہیں، کفر کی بربریت اور مسلمانوں کی مظلومیت کی انتہا ہو چکی ہے، چند نکلوں کے عوض ایمان کے سودے سننے میں آتے ہیں، اس لئے امتِ مسلمہ کو بھی اب تو اپنا فرضِ منصبی اور موروثی سنبھالنا اور نجاتنا چاہئے اور اپنے مسلمان بھائیوں کی خبر گیری اور نووارد مسلمانوں کی اعانت کرنی چاہیے چاہے تالیفِ قلوب ہو یا مستحقین کی اعانت۔ باقی یہ شبہ نہ رہے کہ یہ توحی پیسے کے لالچ میں آ رہے ہیں، اس لئے کہ ایمان ایسی ٹھسی ہے جس میں عمر جیسے بھی کندن بن گئے اور سراقہ بن مالک جیسے کنگن پہن گئے اور یوحنا محمد یوسف بن گئے جب ایمان آتا ہے تو اخلاص آ ہی جاتا ہے افلاس کا تدارک ہم کریں اخلاص پیدا اللہ کریں گے۔

تفریع ۳۔ دسویں پارے کی پہلی آیت میں مالِ غنیمت کے خمس کے پانچ مصارف مذکور ہیں ۱۔ رسول اللہ ﷺ ۲۔ ان کے اقرباء ۳۔ یتامی ۴۔ مساکین ۵۔ مسافر۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرک کے لئے ہے۔ آنحضرت ﷺ کی رحلت کی وجہ سے ایک مصرف کم ہوا پھر علت نصرة اقرباء النبی ﷺ مرتفع ہونے کی وجہ سے ایک مصرف اور کم ہوا باقی تین مصرف یتامی مسکین مسافر رہ گئے دراصل قربات داروں کا حصہ اس لئے تھا کہ امور دینیہ میں وہ نبی ﷺ کی نصرت و اعانت اور حفاظت کرتے تھے دفاع کرتے تھے اب علت ان کی نصرت نہ رہی تو حصہ و حکم ساقط کیونکہ ارتقاع علت سے حکم مرتفع ہوتا ہے اسکی تصریح حدیثِ پاک میں ہے ”منہم ذوی القربی فی حال حیاتی ولیس لہم بعد مماتی“۔ (در منثور)

تفریع ۴۔ کسی کپڑے پر نجاست لگی ہو اسے دھونا، زائل کرنا، اور پاک کرنا پڑتا ہے مطلق پاک کرنے کے لئے ”انزلنا من السماء ماء طهوراً“ (الفرقان ۴۸) پاک پانی ہے اور دھلنے کے بعد پاک ہونے کی علت نجاست کا زائل ہونا ہے اگر نجاست کسی اور مائع اور بننے والی چیز سے زائل ہوگئی تو کپڑا پاک ہونے کا حکم ہوگا نجاست زائل و مرتفع تو نجس ہونے کا حکم بھی

مرقع مثلاً سرکہ سے نجاست زائل ہوگئی تو کپڑا پاک ہو جائیگا۔

تفریع ۵۔ سابقہ تفریع میں ثابت ہوا کہ طہارت و پاکی کی علت زوال نجاست ہے، اس سے نجاست حقیقی ظاہر اور نجاست حکمی کے درمیان فرق ثابت ہوا، سرکہ صرف نجاست حقیقیہ کو زائل کرتا ہے، نجاست حکمیہ بے وضوئی اور جنابت کو زائل نہیں کرتا، کیونکہ سرکہ محل سے نجاست زائل کرتا ہے، محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا (وہ تو زوال نجاست سے ثابت ہوا) نجاست حکمیہ میں زوال نجاست مرنی نہیں بلکہ شرعی ہے کہ پانی سے اعضاء وضو دھونے سے آدمی با وضو ہو جاتا ہے اس میں زوال نجاست ظاہری تو نہیں ورنہ خروج ریح و نجاست کہاں سے اور وضو میں دھونے کا حکم کن اعضاء کے لئے؟ اس کا نتیجہ یہ ہوا سرکہ سے نجاست حقیقی زائل ہوگی، کپڑا جگہ وغیرہ پاک ہوگی لیکن وضو، غسل سرکہ سے درست نہیں کیونکہ یہ محل کے لئے مفید طہارت نہیں، وضو، غسل تو مطلق پاک کرنے والے پانی سے ہوں گے۔

۲۔ فصل دوسری فصل عدم القائل بالفصل کی دو قسموں کے بیان میں ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ، وَذَلِكَ نَوْعَانِ، أَحَدُهُمَا مَا إِذَا كَانَ مَنَشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَضْلَيْنِ وَاحِدًا، وَالثَّانِي مَا إِذَا كَانَ الْمَنَشَأُ مُخْتَلَفًا، وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ، وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ، مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا خَرَجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيرُهُ: إِذَا اثْبَتْنَا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَقْرِيرَهَا، قُلْنَا: يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ "وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ، وَلَوْ قُلْنَا: إِنَّ التَّغْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ، قُلْنَا: تَغْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَسَبَبُ الْمِلْكِ صَحِيحٌ. وَكَذَا لَوْ اثْبَتْنَا أَنَّ تَرْتِبَ الْحُكْمِ عَلَى إِسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوجِبُ تَغْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ، قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ. وَلَوْ اثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهَذَا الْأَصْلِ، وَعَلَى هَذَا مِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي مَا سَبَقَ، وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْقَيَّءَ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ أَوْ يَكُونُ مُوجِبُ الْعَمْدِ الْقَوْدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ، وَبِمِثْلِ هَذَا الْقَيَّءِ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهَذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلَكِنَّهَا لَا تُوجِبُ صِحَّةَ أَصْلٍ آخَرَ حَتَّى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْآخَرَى.

”اس کے بعد پھر اجماع کی ایک قسم ہے، وہ عدم القائل بالفصل ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جب دو فصلوں میں اختلاف کا منشا ایک ہو، دوسری وہ ہے جب اختلاف کا منشا مختلف ہو پہلی جہت ہے،

دوسری حجت نہیں، پہلی کی مثال اس صورت میں ہے جس میں علماء نے ایک اصول پر فقہی مسائل کی تخریج کی، ایک اصول پر مسائل نکالنے کی مثال: جب ہم نے ثابت کیا کہ شرعی تصرّفات سے نبی ان کی مشروعیت ثابت، ہم نے کہا: یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے اور بیع فاسد قبضے کے وقت ملکیت کا فائدہ دیتی ہے عدم القائل بالفصل کی وجہ سے، اگر ہم نے کہا: تحقیق تعلیق شرط کے وجود کے وقت سبب ہے تو ہم نے کہا: طلاق و عتاق کو ملک اور سبب ملک سے معلق کرنا درست ہے، اسی طرح اگر ہم نے ثابت کیا ایک اسم کا صفت سے متصف ہونے پر حکم مرتب ہونا اس کے ساتھ حکم کے معلق و مشروط ہونے کو ثابت نہیں کرتا، تو ہم نے کہا: آزاد عورت سے نکاح پر قدرت لونڈی سے نکاح کرنے سے مانع نہیں، اس لئے کہ بطریق صحت اسلاف سے منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے اسی اصول پر طولی حرّہ کا مسئلہ مفرغ کیا ہے، اگر ہم ثابت کریں طولی حرّہ کے باوجود مومنہ باندی سے نکاح کا جواز تو اسی بنیاد پر کتابیہ باندی سے نکاح جائز ہوگا، اسی بناء پر اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے سابقہ فصل میں ذکر کی دوسری قسم کی مثال: جب ہم نے کہا: قبی ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی عدم القائل بالفصل کی وجہ سے، یا قتل عمد کا موجب قصاص ہے عدم القائل بالفصل کی وجہ سے اسی کی مثال قبی ناقض وضو نہیں تو مس مراۃ ناقض ہو گا اور یہ حجت نہیں اس لئے کہ فرع کی صحت اگرچہ اس کے اصول کی صحت پر دلالت کرتی ہے، لیکن دوسرے اصل کی صحت ثابت نہیں کرتی یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ مفرغ ہو۔

توضیح: اس فصل میں اجماع کی قسم ”عدم القائل بالفصل“ کی دو قسمیں، ان کا حکم اور مثالیں مذکور ہیں۔

عدم القائل بالفصل: اس کا معنی ہے ”فرق کا قائل نہ ہونا“ یہ اجماع مرکب کی قسم ہے بتصریح بخشی اس کا حاصل یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہیں وہ دونوں فریقین کے نزدیک اپنے اپنے اصول پر ثابت ہوں گے یا منتهی، ایسا نہ ہو کہ ایک ثابت اور دوسرا منتهی، یہی مطلب ہے عدم القائل بالفصل کا کہ دونوں کے ثابت ہونے میں یا پھر منتهی ہونے میں فرق کا کوئی قائل نہیں، ایک ثابت تو دوسرا ثابت، ایک منتهی تو دوسرا منتهی۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ دونوں اختلافی مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد ایک ہو ۲۔ دونوں اختلافی مسائل کا منشا اور بنیاد جدا جدا ہو، دونوں میں حکم تو ایک ہے، اثبات یا انتفاء لیکن اختلاف کی بنیاد ایک ہے تو پہلی قسم، اختلاف کی بنیاد جدا جدا ہے تو دوسری قسم، پہلی قسم حجت ہے، دوسری حجت نہیں۔

منشأ اختلاف ایک کی پہلی مثال: اس کی مثال وہ مسائل فقہیہ ہیں جن کی تخریج ایک اصول پر ہے مثلاً حنفیہ کا یہ اصول فصل ۱۴ میں ہم نے پڑھا ہے کہ افعال شرعیہ سے نبی ان کی مشروعیت اور جواز کو باقی رکھتی ہے، چاہے نبی وارد ہے لیکن اس کی اصل مشروعیت باقی ہے لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَذِكْرِ اللَّهِ اور تنہی عَنْ بَيْعٍ وَشُرْطٍ (مسند احمد ۵۱۳/۲، ۵۳۵، نصب الراية ۱۷/۴) پہلی حدیث میں یوم نحر کے روزے پر نہیں ہے اور دوسری حدیث میں بیع فاسد سے نہیں ہے، دونوں مسئلوں میں نبی وارد ہونے کے باوجود ان کی مشروعیت باقی ہے، چنانچہ یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے اور

بیع فاسد قبضے کی صورت میں مشتری کے لئے ثبوت ملک کا فائدہ دیتی ہے، ایک اصول پر دونوں مسئلے ثابت ہیں، ہاں یہ وضاحت ہے کہ اس دن روزہ رکھنا ضیافت الہی سے اعراض ہے تو دوسرے دنوں میں سے کسی دن قضا ہوگی، نفس نذر صوم نحر مشروع ہے۔ اسی طرح بیع فاسد میں کسی حد تک شارع کی مخالفت ہے تو قبضے سے پہلے ملک ثابت نہ ہوگی اور بیع توڑنے اور فساد دور کرنے کا حکم ہوگا، فی نفعہ بیع فاسد مفید ملک ہے۔

شواہخ کا اصول یہ ہے کہ ”افعال شرعیہ سے نبی ان کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتی“ اس لئے ان کے نزدیک دونوں مسئلے منتهی ہیں یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے نہ بیع فاسد مفید ملک ہے، منشا اختلاف ”ورود نبی“ ایک ہے، پھر احناف کے نزدیک دونوں کا ثبوت ہے، شواہخ کے نزدیک انتفاء ہے، فصل کا کوئی قائل نہیں، کہ احناف کے نزدیک ایک ثابت، ایک منتهی ہو یا شواہخ کے نزدیک ایک منتهی ایک ثابت ہو اس فرق کا کوئی قائل نہیں، ہمارے نزدیک دونوں ثابت ان کے نزدیک دونوں منتهی۔

دوسری مثال: فصل ۲۱ بیان تغیر میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ تعلیق بالشرط احناف کے نزدیک وجود شرط کے وقت جزاء اور وقوع حکم کا سبب ہوتا ہے، جب شرط کا وجود ہوگا تو حکم کا وقوع ہوگا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق دونوں کو ملک اور سبب ملک پر معلق و مشروط کرنا درست ہے، اِنْ مَلَكَكَ فَانْتَ حُرٌّ مَلِكٌ سے معلق کرنے کی مثال ہے، اِنْ اشْتَرَيْتُكَ فَانْتَ حُرٌّ اور اِنْ تَزَوَّجْتَكَ فَانْتَ طَالِقٌ سبب ملک سے معلق کرنے کی مثالیں ہیں، اس اصول کا حاصل یہ ہے کہ طلاق و عتاق دونوں کو ملک اور سبب ملک سے معلق کرنا حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ دونوں مسئلے ثابت ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک تعلیق بالشرط فی الحال سبب ہے، اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ مثالوں میں طلاق و عتاق دونوں کو ملک اور سبب سے معلق کرنا درست نہیں، دونوں میں صحت تعلیق منتهی ہے۔ آپ نے غور کیا منشاء اختلاف ایک ہے ”تعلیق بالشرط کا سبب ہونا“ سبب ہے وجود شرط کے وقت حنفیہ کے نزدیک تو طلاق و عتاق کی تعلیق درست ہے، سبب ہے فی الحال شافعیہ کے نزدیک تو تعلیق درست نہیں یہ عدم القائل بالفصل ہے کہ منشاء اختلاف ایک ہے تعلیق بالشرط کا سبب ہونا، دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔

تیسری مثال: اسی فصل ۳۱ میں تعلیق بالشرط کی بحث کے آخر میں ہم نے پڑھا ہے کہ ”ایک اسم پر کسی صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے حکم مرتب ہونا حنفیہ کے نزدیک اسی صفت سے حکم کو معلق نہیں کرتا“ بلکہ حکم عام رہتا ہے اس صفت کے وجود کی صورت میں لاگو ہوتا ہے اور صفت معدوم ہونے کی صورت میں بھی حکم لاگو ہوتا ہے، اس اصول کے مطابق دو مسئلے ثابت ہوئے طول حرہ (آزاد عورت سے نکاح پر قدرت) کے باوجود باندی سے نکاح درست ہے، اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح درست ہے۔ اصول وہی ہے کہ کسی اسم پر صفت کی وجہ سے حکم مرتب ہونا اس کے معلق ہونے کو ثابت نہیں کرتا جب ہم نے یہ اصول ثابت کر دیا تو دونوں حکم ثابت ہوئے۔ شواہخ کا اصول ہے ”فانہ بمنزلة تعلیق الحکم بدلک الوصف عندہ“ ان کے نزدیک حکم اسی صفت کے ساتھ معلق ہے، طول حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح درست نہیں، اور کتابی لونڈی

سے بھی نکاح درست نہیں، عدم وصف سے دونوں حکم منتهی، کیونکہ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً..... مِنْ قِتَابَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء ۲۵) میں صفت تعلیق کے حکم میں ہے طولِ حرہ کی استطاعت ہو تا انشاء حکم کا سبب ہے غیر مؤمنہ ہونا بھی انشاء حکم کا سبب ہے تو دونوں حکم منتهی۔ منشاء اختلاف ”اسم کا صفت سے متصف ہونا“ ایک ہے، حنفیہ کے نزدیک تعلیق بالوصف ثابت نہیں کرتا، تو دونوں حکم ثابت، شافعیہ کے نزدیک تعلیق بالوصف ہے تو دونوں حکم منتهی، فرق نہیں ہے۔ ایک ثابت ایک منتهی یا ایک منتهی ایک ثابت، اپنے اپنے اصول کے مطابق دونوں مسئلوں کا حکم ایک ہے۔ اذا صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ سے مذکورہ بحث کی تعلیل مذکور ہے دراصل بعض نے یہ کہہ دیا کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو وصف و عدم وصف کی بجائے شرط و عدم شرط کی بناء پر مقرر کیا ہے، تو مصنفؒ نے تعلیل اس کا تدارک کیا ہے کہ اسلاف وائمہ سے بصحت منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے یہ مسئلہ اسی اصول وصف و عدم وصف پر مقرر کیا ہے، اس لئے مذکورہ بالا تقریر و تفصیل درست ہے۔

وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق: آخر میں تفریع کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جس کی تفصیل و مثال فصل ۳۱ میں گذر چکی ہے، سابقہ بحث سے مناسبت کی وجہ سے اشارۃً حوالہ دے دیا جس طرح یہ اصول ہے کہ وصف پر حکم مرتب ہونے سے ہمارے نزدیک تعلیق بالوصف ثابت نہیں اور ان کے نزدیک ہے، اسی طرح شرط و عدم شرط کا مسئلہ ہے جو حکم مشروط وارد ہے تو وہ شرط کے ہوتے ہوئے نافذ ہوگا ورنہ نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک تعلیق بالشرط عدم شرط کے وقت انشاء حکم کو ثابت نہیں کرتی، چنانچہ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حِمْلٍ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق ۶) کی وجہ سے امام شافعیؒ کے نزدیک معتدہ حاملہ کے لئے نفقہ ہوگا، عدم شرط کی وجہ سے معتدہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ نہ ہوگا، جیسا کہ ہم پڑھ چکے ہیں عندنا معتدہ کے لئے نفقہ ہوگا اسی آیت کے مطابق اور غیر حاملہ معتدہ کے لئے نفقہ ہوگا دیگر دلائل واردہ کے مطابق یعنی عدم شرط سے حکم معدوم نہ ہوگا، بلکہ دوسرے دلائل سے ثابت ہوگا، اسی طرح فصل ۲ مطلق مقید کی بحث میں بھی ہم پڑھ چکے ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا جہاں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں تو وہ مطلق ہی رہے گا جہاں رقبہ مؤمنہ مقید وارد ہے تو یہاں کفارے کے لئے مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ الغرض ہمارے نزدیک عدم وصف سے عدم حکم اور عدم شرط سے عدم حکم نہ ہوگا اور نہ ہی مقید کی وجہ سے مطلق مقید ہوگا خوب سمجھ لیں تاکہ سبق کی تقریر و تطبیق میں فرق نہ آئے کیونکہ عدم القائل بالفصل کی بحث ہے۔

دوسری قسم: نظیر الثانی۔ دوسری قسم کی مثال کا ذکر ہے، جس میں منشاء اختلاف جدا جدا ہے حنفیہ کے نزدیک قبی ناقض وضو ہے، بیع فاسد مفید ملک ہے، دونوں مسئلے ثابت ہیں، دلیل و بنیاد مختلف ہے، قبی تو حدیث پاک کی وجہ سے ناقض وضو ہے، اور بیع فاسد افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کی وجہ سے مفید ملک ہے، ان دونوں مسئلوں میں فرق نہیں کہ پہلا ثابت، دوسرا منتهی ہو یا پہلا منتهی دوسرا ثابت ہو، یہ فرق نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں اس لئے یہ عدم القائل بالفصل ہے کہ اس میں احناف فرق کے قائل نہیں، ہاں منشاء جدا ہونے کی وجہ سے دوسری قسم ہے۔

شواہد دونوں کو منتهی مانتے ہیں ان کے نزدیک قبی ناقض وضو نہیں اور بیع فاسد مفید ملک نہیں، منشاء اختلاف جدا ہے، شواہد نے

خروج من السبيلين نہ ہونے کی وجہ سے قبی کو ناقض نہیں مانا اور احناف نے حدیث کی وجہ سے ناقض وضو مان لیا۔ اسی طرح احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے، شوافع کے نزدیک باقی نہیں رکھتی۔

بالفاظ دیگر ایک اور مسئلہ ملا کر بھی مثال سمجھ سکتے ہیں قبی ناقض وضو ہے، قتل عہد کا موجب قصاص ہے، دونوں ثابت ہیں، کوئی فرق کا قائل نہیں، جو مانتے ہیں تو دونوں کو مانتے ہیں یہ تو احناف کا مسلک ہوا۔ جو قائل نہیں تو دونوں کے قائل نہیں دونوں کو منقہی مانتے ہیں، شوافع کے نزدیک قبی ناقض وضو نہیں اور قتل عہد کا موجب صرف قصاص نہیں (بلکہ قصاص اور دیت میں سے ایک ہے) دونوں کے منقہی ہونے میں فرق نہیں۔

تیسرا طرز: مثلاً شوافع کہیں قبی غیر ناقض وضو ہے اور مسمرۃ ناقض وضو ہے۔ یہ دونوں اسی طرح مانتے ہیں، فرق کے قائل نہیں، احناف کہتے ہیں قبی غیر ناقض نہیں اور مسمرۃ بھی ناقض وضو نہیں دیکھئے دونوں میں فرق نہیں ہے، مسئلے متفق ہیں، منشأ اختلاف جدا ہے، مصنف نے تین طریقوں سے ایک ہی بات کو سمجھا دیا ہے کہ یہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم ہے۔ حکم: هَذَا لَيْسَ بِخُجَّةٍ..... سے اس کا حکم اور اس کی علت ذکر کی ہے، کہتے ہیں یہ دوسری قسم حجت نہیں، اس لئے کہ ایک فرع اور ثابت شدہ مسئلہ اپنی دلیل و بنیاد کی صحت پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس سے یہ مسئلہ متفرع ہوا اور حکم ثابت ہوا لیکن دوسرے مسئلے کے ثبوت کے لئے یہ صحیح بنیاد بنے۔ یہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی یہ ثابت کر سکتا ہے، مثلاً حدیث پاک کی وجہ سے ثابت ہو قبی ناقض وضو ہے تو اس سے صحیح اصول ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے خارج ہونا بھی ناقض وضو ہو سکتا ہے لیکن اس سے یہ تو ثابت نہ ہوگا کہ اس کی بناء پر بیع فاسد مفید ملک ہے؟ جب فرع سے ایک اصل کی صحت ثابت ہے اور دوسرے مسئلہ کے لئے اصل کے ثبوت کی صحت کا موجب نہیں تو یہ حجت کیسے بن سکتا ہے۔ اس لئے اس کا حکم یہی ہے کہ یہ حجت نہیں۔

۳۔ فصل: تیسری فصل قیاس پر عمل کی کڑی شرائط کے بیان میں ہے۔

یہ درحقیقت بحث رابع کا مقدمہ اور ابتدائیہ ہے۔

الْوَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَرِيحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهِ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ إِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ، وَلِهَذَا إِذَا اسْتَبْهَتْ عَلَيْهِ الْقَبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوزُ لَهُ التَّحَرُّيُّ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبَرَهُ عَدْلٌ أَنَّهُ نَجَسٌ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّوَضُّعُ بِهِ بَلْ يَتِمُّمُ، وَعَلَى إغْتِبَارِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا: إِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ أَقْوَى مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ حَتَّى سَقَطَ إغْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ، وَمِثَالُهُ فِي مَا إِذَا وَطِئَ جَارِيَةً ابْنَهُ لَا يُحَدُّ وَإِنْ قَالَ: عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ. لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمَلِكِ لَا تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْبَائِنِ، قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: أَنْتَ وَمَالُكَ لَا يَبْنِيكَ فَسَقَطَ إغْتِبَارُ ظَنِّهِ فِي الْحَلِّ

وَالْحُرْمَةِ فِي ذَلِكَ، وَلَوْ وَطِئَ الْإِبْنُ جَارِيَةً أَبِيهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ. حَتَّى لَوْ قَالَ: ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ يَجِبُ الْحَدُّ. وَلَوْ قَالَ: ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَى حَلَالٍ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمَلِكِ فِي مَالِ الْآبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَاعْتَبِرْ رَأْيَهُ وَلَا يَثْبُتْ نَسَبُ الْوَلَدِ وَإِنْ ادَّعَاهُ.

”مجتہد پر واجب ہے پیش آمدہ مسائل کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرے پھر حدیث رسول اللہ ﷺ میں صراحتہ النص، دلالتہ النص کے ان طریقوں پر جن کا ذکر فصل ۹ میں گذر چکا ہے اس لئے تحقیق نص پر عمل کے امکان کے ساتھ رائے کی طرف عمل کیلئے جانے کی کوئی سبیل نہیں اسی وجہ سے تو جب اس پر سمت قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر کسی ایک نے اسے اس کی خبر دے دی تو اسکو مزید سوچ و بیچار جائز نہیں، اگر پانی پایا پھر اسے ایک دیندار شخص نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو اس کے لئے اس سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم کر لے، اسی اعتبار پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا: محل میں شبہ ظن میں شبہ سے قوی تر ہے یہاں تک کہ پہلی صورت میں بندے کے گمان کا اعتبار ساقط ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے جب کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی تو اسے حد نہ لگائی جائیگی اگرچہ اس نے کہا: مجھے معلوم ہے کہ یہ مجھ پر حرام ہے اور باندی کے ظن سے پیدا شدہ بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اس لئے کہ اس کے لئے ملک کا شبہ بیٹے کے مال میں نص سے ثابت ہے حضور ﷺ نے فرمایا: تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے، تو اسکے گمان کا اعتبار اسکی حلت و حرمت میں ساقط ہے (اس کے برعکس) اگر بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کر لی تو حلت و حرمت میں اس کے گمان کا اعتبار ہوگا یہاں تک کہ اگر اس نے کہا: مجھے گمان ہوا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا: مجھے گمان ہے کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں ملک کا شبہ اس کے لئے ثابت نہیں نص کے ساتھ تو اسکی رائے معتبر ہوئی اور بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا اگرچہ اس نے اس کا دعویٰ کیا۔“

توضیح: اس عبارت میں قیاس پر عمل کی پہلی شرط اور اس پر دو تفریعات کا ذکر ہے۔

مجتہد کے لئے پہلی شرط: مجتہد اجتہاد سے اسم فاعل کا صیغہ ہے مجرد بمعنی محنت و کوشش ہے اجتہاد کا لغوی معنی ”بَذْلُ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ فِي الْمَقْصُودِ“ مطلوب میں پوری وسعت و ہمت صرف کرنا مقدر و رہبر کوشش کرنا عند الفقہاء اجتہاد نام ہے ”بَذْلُ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ فِي طَلَبِ الْحُكْمِ بِطَرِيقِ الْمَنْصُوصَةِ“ منصوص علیہ طریقوں سے تلاش حکم کی جستجو میں محنت صرف کرنا مجتہد کے لئے ضروری شرط ہے کہ کتاب و سنت و علوم دینیہ، استنباط کے قواعد و ضوابط اور لغات و اصطلاحات پر پوری پوری دسترس رکھتا ہو عمیق الفکر اور دقیق النظر ہو (فصول) یہ تو تمہید ہوئی اب مصنف کی ذکر کردہ شرط ملاحظہ ہو چنانچہ کہتے ہیں ”مجتہد پر واجب ہے کہ جب اس کے سامنے جدید پیش آمدہ مسئلہ آئے تو پہلے پہل کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے، بحث اول میں گذرے ہوئے اصولوں کے مطابق خاص، عام، ظاہر، نص، عبارت النص، اشارۃ النص غرض

قرآن وحدیث میں غوطہ زن ہو کر حکم تلاش کرے اس لئے کہ جب تک ایک فیصد بھی نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو اسے ترجیح دے۔ نص پر عمل کے امکان کی صورت میں رائے پر عمل کی کوئی سبیل و مجال نہیں کتاب اللہ میں مل جائے تو سب سے اقویٰ اور مقدم کہ اس کا قطعی ہونا بدیہی امر ہے پھر متواتر، مشہور، اخبار احاد حتیٰ کہ عند الحنفیہ ضعیف حدیث بھی قیاس و رائے پر مقدم ہے۔ ”رُوی إِمَامُنَا الْأَعْظَمُ وَهَمَامُنَا الْأَقْدَمُ أَنَّ الضَّعِيفَ أَيْضًا أَوَّلَىٰ مِنْ آرَاءِ الرِّجَالِ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ امْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ“ محشی نے اس پر بہترین تجزیہ پیش کیا ہے کہ حنفیہ کو اہل الرائے کہنے (الایپنے) اور کہنے والوں نے اس جملہ پر نظر کرنے کی زحمت کیوں نہیں کی کہ نص پر عمل کا وقوع و تحقق تو کجا امکان بھی ہو تو رائے پر عمل کی گنجائش نہیں قرآن وسنت پر عمل ہر قیمت مقدم ہے۔

تفریع ۱:- ایک شخص پر سمت قبلہ مشتبہ ہوئی کہ کس سمت منہ کر کے نماز پڑھوں عموماً اس کا حکم یہ ہے کہ تحریری یعنی غور و فکر کر لے، خوب سوچ و بیچارے کے بعد جس نتیجے پر پہنچے عمل کر لے صراحت نہ ملے تو اپنی تحریری پر عمل کر لے لیکن اگر کسی شخص نے بتلادیا کہ قبلہ اس رخ پر ہے، تو پھر تحریری پر عمل جائز نہیں، کیونکہ نص صریح پر عمل رائے پر عمل سے مقدم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی منگے، برتن وغیرہ میں پانی پایا اس کو وضو کی ضرورت ہے، از خود اس نے غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی اصلاً پاک ہے اسے استحباب حال کہتے ہیں، سابقہ حالت پر برقرار رکھنا، یہ بھی قیاس اور رائے کی ایک قسم ہے یہ تو اس نتیجہ پر پہنچا ادھر کسی نے خبر دی کہ یہ ناپاک ہے خبر دینے والا دین دار شخص ہے، یہ خبر نص کے مرتبہ میں ہے تو قیاس کے بجائے اس پر عمل ہوگا اور وضو کے بجائے دیگر پاک پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کر لے۔

تفریع ۲:- اسی اعتبار سے کہ رائے پر عمل نص پر عمل سے کمتر ہے ہم احناف نے کہا: محل میں شبہ، ظن میں شبہ سے قوی تر ہے، اس کے لئے یاد رہے شبہ، اشتباہ ثبوت و تحقیق سے کم ہیں جیسے ظن و خیال یقین و یقین سے کم ہیں شبہ یقین کے قریب تو ہوتا ہے لیکن ثابت نہیں ہوتا پھر شبہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ شبہ فی المحل: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صریح دلیل پائی جائے جو حلت کے منافی ہو یا حرمت کے منافی ہو پھر کسی مانع کی وجہ سے مؤثر نہ ہو ہاں حرام میں حلال ہونے کا شبہ پیدا کر دے یا حلال میں حرمت کا شبہ پیدا کر دے۔ مثلاً حدیث پاک میں ہے: ”انت و مالک لا بیك“ (مسند احمد ۲/۲۰۴) بیٹے کی ملوکہ باندی سے وطی باپ کے لئے حرام ہے، اس حدیث کی وجہ سے شبہ پیدا ہوا کہ حلال ہے اگرچہ درحقیقت حلال نہیں، کیونکہ حلت کے لئے ملکیت ضروری ہے۔

۲۔ شبہ فی الظن: گمان میں شبہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی دلیل خیال کر لی جائے اور درحقیقت وہ دلیل نہ ہو، حلت کی دلیل نہیں اس نے دلیل خیال کر لی یا حرمت کی دلیل نہیں اس نے دلیل حرمت خیال کر لی۔ دونوں قسموں کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ ”شبہ فی المحل“ کا تحقق نص پر ہوتا ہے بندے کے ظن پر موقوف نہیں ہوتا ”شبہ فی الظن“ کا تحقق بندے کے گمان سے پیدا ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھ لیں ”شبہ فی المحل“ نص سے پیدا ہوتا ہے، ”شبہ فی الظن“ بندے کے گمان سے پیدا ہوتا

ہے، اب منطبق کرتے ہیں کہ شبہ فی الحکل شبہ فی الظن سے قوی تر اور مقدم ہے کیونکہ نص پر عمل رائے پر عمل سے مقدم، تو نص سے ثابت ”شبہ فی الحکل“، بندے کے گمان سے پیدا شدہ ”شبہ فی الظن“ سے اقویٰ اور مقدم ہے۔

مثال: ایک شخص نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی، تو کیا اس پر حد زنا جاری ہوگی یا نہ ہوگی، مصنف کہتے ہیں اس پر حد جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ نص ”انت ومالک لابیک“ (مسند احمد ۲/۲۰۴) سے بیٹے کی مملوکہ باندی میں ملکیت کا شبہ پیدا ہوا ہے، اور وطی بالشبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اگر اس نے کہا: مجھے معلوم تھا کہ میرے بیٹے کی مملوکہ میرے لئے حلال ہے، اب تو شبہ فی الحکل اور شبہ فی الظن دونوں موافق ہوئے، نص سے حلت کا شبہ ہوا، اس نے بھی حلت کا گمان کیا یہ اتفاقی صورت ہے بدیہی ہونے کی وجہ سے مصنف نے اسے ذکر نہیں کیا، دوسری صورت یہ ہے کہ واطی نے کہا: مجھے معلوم تھا یہ مجھ پر حرام ہے یہاں شبہ فی الحکل ثابت بالنص کا مقتضی جدا ہے اور شبہ فی الظن بندے کے گمان سے پیدا شدہ کا مقتضی جدا ہے، پہلے کو دیکھیں تو حد ساقط ہونی چاہیے اور دوسرے کو دیکھیں تو حد صادر ہونی چاہیے، لیکن ہم شبہ فی الحکل ثابت بالنص کو قوی تر اور راجح کہیں گے اور حد لاگو نہ ہوگی۔ **ثبت نسب الولد:** سابقہ تقریر سے ثابت ہو چکا کہ یہ وطی بالشبہ ہے اور یہ بھی اصول ہے کہ شبہ کی وجہ سے وطی کی صورت میں نسب ثابت ہوتا ہے تو یہاں حد ساقط، نسب ثابت ہے۔

وَلَوْ وَطِئَ الْاَبْنُ جَارِيَةَ اَبِيهِ : اس کے برعکس اگر بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کر لی اور کہا: میرا گمان تھا کہ میرے لئے حلال ہے، یہ شبہ فی الظن ہے اس صورت میں حد لاگو نہ ہوگی، اگر کہا: میں نے گمان کیا کہ مجھ پر حرام ہے تو حد جاری ہوگی، کیونکہ حلت کا شبہ تک نہیں اور شبہ فی الحکل ثابت بالنص نہ ہونے کی وجہ سے شبہ فی الظن ثابت بالرائے معتبر ہوگا، اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ حلت کے شبہ کی وجہ سے ایک صورت میں حد تو ساقط ہوگی لیکن اس شبہ سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہ دلیل شرعی سے ثابت نہیں قَالَ الْمُحَشِّیْ هَذَا الْاَشْتِبَاهُ لَا يُوجِبُ ثُبُوتَ النَّسَبِ.

ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ . فَاِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْاَيَتَيْنِ يَمِيلُ اِلَى السَّنَةِ . وَاِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ اِلَى اَثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ وَالْقِيَاسُ الصَّحِيحُ . ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِاَحَدِهِمَا لِاَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ ، وَعَلٰی هَذَا قُلْنَا : اِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَاءٌ اِنْ طَاهَرَ وَنَجَسَ لَا يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا بَلْ يَتَيَمَّمُ ، وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسَ يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا لِاَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُ اِلَيْهِ ، فَثَبَّتْ بِهَذَا اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ اِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ اِنْعَادَامِ دَلِيلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ، ثُمَّ اِذَا تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرُّيْهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيِ ، وَبَيَّانُهُ فِيمَا اِذَا تَحَرَّى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِاَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرُّيْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلٰی الثَّوْبِ الْاٰخَرَ لَا يَجُوزُ لَهُ اَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْاٰخَرِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَنْطَلُ بِمُجَرَّدِ

التَّحَرَّى، وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا تَحَرَّى فِي الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَوَقَعَ تَحَرُّيهِ عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْإِنْتِقَالَ فَأَمَّا نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ، وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي تَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ

”پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں متعارض ہوں پھر اگر تعارض دو آیات میں ہو تو حدیث کی طرف متوجہ ہو، اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو آثارِ صحابہ کی طرف متوجہ ہو اور قیاس صحیح کی طرف، پھر جب دو قیاس متعارض ہوں تو غور و تدبر کرے اور ان میں سے ایک پر عمل کرے اس لئے کہ اب قیاس کے نیچے کوئی شرعی دلیل نہیں جس کی طرف منتقل ہوں، اسی بناء پر تو ہم نے کہا: جب مسافر کے پاس پاک و ناپاک دو برتن ہوں تو ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمم کر لے اور اگر اس کے پاس پاک و ناپاک دو کپڑے ہوں تو ان کے مابین تحری کرے اس لئے کہ پانی کا بدل مٹی ہے اور کپڑے کا بدل نہیں جس کی طرف رجوع ہو، سو اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ رائے پر عمل صرف اس صورت میں ہوگا جس وقت اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل نہ ہو پھر جب اس نے تحری کر لی اور اپنی تحری پر عمل کر کے پکا ہو چکا تو یہ (عمل سے مؤکد) دوسری خالی تحری سے نہ ٹوٹے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہے جب دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ان میں سے ایک کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لئے جائز نہیں کہ عصر کی نماز دوسرے کپڑے میں پڑھے، کیونکہ پہلی تحری عمل سے مؤکد ہو چکی، سو وہ محض تحری سے باطل نہ ہوگی، یہ کپڑے میں تحری والی صورت اس صورت کے برخلاف ہے جب اس نے سمت قبلہ میں تحری کی، پھر دوسری نماز میں اس کی رائے بدل گئی اور دوسری سمت پر اسکی رائے واقع ہوئی تو اب نماز میں اسی جہت منہ کرے کیونکہ سمت قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے تو حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نض کے نسخ کی طرح، عیدین کی تکبیروں میں بندے کی رائے بدلنے میں یہ جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ مشہور ہے۔“

توضیح: اس عبارت میں نصوص میں تعارض کا حکم اور کوئی دلیل شرعی نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کا ذکر ہے۔

تعارض بین الدلیلین: تعارض من العرض کا معنی ہے مقابلہ بخلاف، چنانچہ خاص کے حکم میں ہم نے پڑھا ہے ”فسان قابلہ خیر الواحد.....“ اہل اصول کے نزدیک تعارض نام ہے ”التَّعَارُضُ هُوَ التَّقَابُلُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَسَاوَيْنِ فِي الْقُوَّةِ وَالصَّحَّةِ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ فَلَا يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا“ دو برابر درجہ کی دلیلوں کا مقابل ہونا ایک مسئلہ میں کہ ان کے درمیان جمع کرنا ممکن نہ ہو، عموماً اسباق میں یہ لفظ آتا رہتا ہے کہ یہ ضابطہ اس سے متعارض ہے، یہ دلیل اس کے مقابل ہے وغیرہ مجتہد کے سامنے جب دو دلیلیں متعارض و متقابل ہوں تو وہ کیا لائحہ عمل اپنائے اور کیسے تعمیل کرے؟ مصنف نے اصول ذکر کیا ہے۔

۱۔ دو آیات میں تعارض ہو تو اسکے حل کی پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں کا زمانہ نزول معلوم کرے، دونوں کی تاریخ نزول معلوم ہو

جائے تو متاخر النزول پر عمل کرے، کیونکہ یہ مقدم النزول کے لئے ناخ ہے، منسوخ متروک العمل اور ناخ نافذ العمل ہوئی، جیسے یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (البقرہ ۲۱۹) يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (المائدہ ۹۰) پہلی آیت میں شراب جوے میں کچھ فوائد کا ذکر ہے اگرچہ نقصان و گناہ زیادہ ہے، دوسری آیت میں خالص شیطانی عمل اور واجب الاجتناب کا ذکر ہے، فوائد و منافع کا ذکر اباحت و اجازت ثابت کر رہا ہے، شیطانی عمل ہونا منوع و حرام کو ثابت کر رہا ہے، بظاہر یہ تعارض محسوس ہوا، مجتہد نے تاریخ نزول کی جستجو کی تو آیت البقرہ مقدم اور آیت المائدہ مؤخر ہے، بس بس! مسئلہ حل ہو گیا پہلی منسوخ دوسری ناخ، پہلی متروک دوسری معمول آخری حکم قطعی حرمت کا ہے، اباحت و منفعت سب ختم کا عدم پہلی آیت ابتدائی مدنی دور میں اتری اور دوسری غزوہ احزاب کے چند دن بعد نازل ہوئی چنانچہ روح المعانی ۱/۱۶۹ ج ۲ میں ہے، اِنَّ رَّسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَدِمَ الْمَدِيْنَةَ وَهُمْ يَشْرَبُوْنَ الْخَمْرَ وَيَأْكُلُوْنَ الْمَيْسِرَ فَسَالُوْا عَنْ ذٰلِكَ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ هٰذِهِ الْاٰيَةَ (البقرہ) فَقَالَ قَوْمٌ مَاٰ خَرْمُنَا..... فَاَنْزَلَ اللّٰهُ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ..... وَذٰلِكَ بَغْدُ غَزْوَةِ الْاَحْزَابِ بِاَيَّامِ۔

۲۔ تقدیم و تاخیر اور ناخ و منسوخ کا علم نہ ہو تو پھر دوسرا طریقہ ہے وجہ ترجیح کی جستجو، وجہ ترجیح معلوم ہو جائے تو رائج پر عمل اور مرجوح کو ترک کریں۔

۳۔ مذکورہ دونوں طریقے نہ ہو پائیں تو پھر اس کے بعد والے درجے کی طرف رجوع کریں جیسے مصنفؒ نے ”بمیل الی السنۃ“ میں بیان کیا ہے کہ حدیث پاک کی طرف رجوع ہو جیسے ”فَافْرُوْا مَا تَشْرَبُوْنَ مِنَ الْفُرْاٰنِ“ (مزمّل: ۲۰) یہ نماز کے متعلق وارد ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ مقتدی پر قرأت واجب ہے دوسری آیت میں ہے ”وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَمِعْ لَهَا وَاَنْصِتْ لَهَا“ (اعراف ۲۰۴) اس سے ثابت ہوا سننے اور خاموش رہے، پہلی آیت سے قرأت کا وجوب اور دوسری آیت سے استماع و انصات کا وجوب ثابت ہوا۔ ناخ منسوخ کا علم نہیں تو تطبیق کے لئے حدیث پاک کی طرف رجوع کیا، حدیث پاک میں ہے ”مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ فَقَرَأَ لَهُ الْاِمَامُ لَهُ قِرَاءَةٌ“ اب معلوم ہوا کہ امام کی قرأت اس کے لئے کافی ہے، مقتدی جبری نمازوں میں سننے اور بری میں خاموش رہے منفرد پڑھے، اسی طرح سب پر عمل ہوا۔

۴۔ دو احادیث میں تعارض ہو تو پھر آثار صحابہؓ اور صحیح قیاس کی طرف رجوع کرے جیسے ”عَنْ نُّعْمَانَ بْنِ بَشِيْرٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى صَلَوةَ الْكُسُوفِ بِرُكُوْعٍ وَسَجْدَتَيْنِ“ نبی ﷺ نے نماز کسوف ایک رکوع و دو سجودوں سے پڑھائی۔ دوسری حدیث میں ہے ”عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بِارْبَعِ رُكُوْعَاتٍ وَاَرْبَعِ سَجْدَاتٍ“ ہر رکعات میں دو رکوع دو سجودوں کے ساتھ، دونوں میں تعارض ہوا تو قیاس کی طرف رجوع کیا اور یوں کہا کہ دیگر تمام نمازیں فی رکعت ایک رکوع دو سجودوں کے ساتھ ہیں تو انہیں پر قیاس کرتے ہوئے نماز کسوف میں بھی ایک رکوع دو سجودے ہیں۔

۵۔ دو قیاس متعارض ہوں تو پھر غور و خوض کر کے کسی ایک پر عمل کر لے کیونکہ اس کے نیچے تو کوئی دلیل شرعی نہیں ہے، قرآن آیات سے حدیث کی طرف رجوع اس لئے کہ حدیث اس کی تفسیر ہے پھر حدیث سے اقوال صحابہ کی طرف اس لئے کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے چہرہ انور کی زیارت کی، وہی اقدس سے سنا سمجھا اور عمل پیرا رہے، پھر تو بچا ہی قیاس ہے اس لئے آخر میں اسی پر رکھیں گے کہ مومن نور ایمانی سے حق کا ادراک کر لیتا ہے۔

تفریع: قیاس تحریری پر عمل اس صورت میں ہوگا جب اسکے علاوہ دلیل شرعی نہ ہو، اگر دوسری دلیل شرعی ہو تو پھر قیاس پر عمل نہ ہو گا، مثلاً ایک مسافر کے پاس سفر میں دو برتن ہیں ایک پاک دوسرا نجس، اور بالعمین معلوم نہیں کہ یہ پاک ہے اور یہ ناپاک، تو وضو کے لئے یہ تحریری نہ کرے بلکہ دلیل شرعی سے پانی کا بدل مٹی موجود ہے تو ”فَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَوْ مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ کے مطابق تیمم کر لے، یعنی دلیل شرعی کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہ کرے (ہاں پینے کے لئے تحریری کر سکتا ہے کہ کون سا پاک ہے) جس طرف ظن غالب ہو اس سے پی لے کیونکہ پینے کے حق میں پانی کا بدل نہیں، تو فرق خوب سمجھ لیں وضو کے لئے مٹی بدل ہونے کی وجہ سے تیمم ہے تحریری نہیں اور پینے کے لئے بدل نہ ہونے کی وجہ سے تحریری کر سکتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مسافر کے پاس دو کپڑے ہیں، طاہر اور نجس تو یہ تحریری کرے گا کیونکہ پانی کا عوض ہے اور ستر کے لئے کپڑے کا عوض نہیں۔ مصنفؒ نے دو جہد امثالوں سے بات واضح کی ہے اور مقصود ثابت کیا ہے، جبکہ پاک ناپاک برتن کی صورت میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں کہ وضو کے لئے تحریری نہیں ہے پینے کے لئے تحریری ہے اب یہ بات عملاً و تحقیقاً ثابت ہو چکی کہ قیاس و رائے پر عمل کوئی شرعی دلیل نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

ثم اذا تحرى وتأكد تحريه بالعمل: مزید بطور فائدہ تفریع ذکر کی ہے کہ ایک تحریری وہ ہے جس پر عمل کر لیا، یہ مؤکد بالعمل ہوئی۔ ایک تحریری وہ ہے جس میں صرف غور کیا ہے تا حال عمل نہیں کیا، ان میں سے پہلی محض تحریری سے ٹوٹ نہ سکے گی مثلاً یہی مذکورہ مثال ہے ظہر کے وقت جس کپڑے کے پاک ہونے کی رائے ہوئی اور اس میں نماز پڑھ لی، پھر عصر کے وقت خیال آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہے، تو دوسرے کپڑے میں نماز جائز نہیں کیونکہ پہلی تحریری مؤکد بالعمل ہے جو محض تحریری سے باطل نہ ہوگی۔

سوال: اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ ہے، ایک شخص پرست قبلہ مشتبہ ہوگئی، اس نے تحریری کر کے اسکے مطابق ظہر کی نماز ایک سمت پر پڑھ لی، پھر عصر کے وقت اسکی رائے بدل گئی کہ قبلہ اس طرف ہے، تو مسئلہ یہ ہے کہ عصر کی نماز جدید تحریری کے مطابق پڑھے، حالانکہ پہلی تحریری مؤکد بالعمل ہے کہ ظہر اس کے مطابق پڑھی اور دوسری محض تحریری ہے، آپ نے کہا: ”لا ينعقد ذلك بمجرد التحري“، جہت قبلہ کے مسئلہ میں پہلی تحریری بھی ٹوٹ گئی تو آپ کا ضابطہ بھی ٹوٹ گیا؟

جواب: وهذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة اسی کا جواب دیا ہے کہ دراصل مذکورہ ضابطہ ان امور و اشیاء میں ہے جن میں تبدل و اشغال کا احتمال نہیں، جیسے کپڑا یہ تو ہو نہیں سکتا کہ عصر تک نجاست دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے، اس لئے

کپڑے کے مسئلے میں تو یہی مسئلہ ہے باقی رہا سمت قبلہ کا مسئلہ تو یہ قابل انتقال ہے اور یہ انتقال حکم نسخ حکم ہے جو درست ہے
وَبِهَذَا افْتَارَتِ الْمُسْتَلْتَانِ چنانچہ تحویل قبلہ کا حکم احتمال انتقال کی بین دلیل ہے۔ اور سوال علیل ہے۔

جامع کبیر کے مسائل: صاحب کتاب نے اجماع کی بحث کے آخر میں اپنے شیخ امام محمدؒ کی کتاب جامع کبیر کا مسئلہ پیش کر کے نسخ النص کو سمجھایا ہے، حاصل یہ ہے کہ عیدین کی زائد تکبیروں کی تعداد میں روایات مختلف ہیں، عبد اللہ بن مسعودؓ سے چھ زائد تکبیریں مروی ہیں، یہ احناف کا مذہب ہے۔ عبد اللہ بن عباسؓ سے زائد دس تکبیریں مروی ہیں یہ شوافع کا مذہب ہے۔ بعض دیگر صحابہؓ سے زائد تکبیریں بارہ مروی ہیں، پہلی رکعت میں سات دوسری میں پانچ، یہ تو تعداد تکبیرات میں اختلاف ہے۔ ایک شخص کا مسلک ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تکبیرات والا ہے اسی پر اس نے نماز عید شروع کر لی اور پہلی رکعت اسی کے مطابق پڑھی، دوسری رکعت میں اسکی رائے بدل گئی ابن مسعودؓ کی تکبیرات کی طرف تو دوسری رکعت اس کے مطابق پڑھے، تو یہ سابقہ کا اعادہ نہ کرے گا۔ بلکہ ایک مسلک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوا جیسے نسخ نص، تو جہت قبلہ میں رائے بدلنے سے بھی دوسرے وقت دوسری تحری پر عمل کرے گا۔ واللہ اعلم!

الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ : چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔

۱۔ فصل : پہلی فصل قیاس کے حجت شرعی ہونے کے بیان میں ہے

الْقِيَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ مِنَ الدَّلِيلِ فِي الْحَادِثَةِ، وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ الْأَخْبَارُ وَالْأَثَارُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: بِمَ تَقْضِي؟ يَا مُعَاذُ! قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ: اجْتَهِدْ بِرَأْيِي، فَصَوَّبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ، وَرَوَى أَنَّ امْرَأَةً خُثْعَمِيَّةً أَتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَذْرَكُهُ الْحَجَّ وَلَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفِيَجْزُهُ نِي أَنْ أَحْجَّ عَنْهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَمَا كَانَ يَجْزُهُ ك؟ فَقَالَتْ: بَلَى! فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَذَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْلَى، الْحَقُّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَجَّ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي بِالْحَقُوقِ الْمَالِيَةِ، وَأَشَارَ إِلَى عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِي الْجَوَازِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاحِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذِكْرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ؟ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنْ تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا مَهْرًا، وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُولِ فَاسْتَمَهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ: اجْتَهِدْ فِيهِ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنَ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ، فَقَالَ: أَرَى لَهَا مَهْرٌ مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ.

”قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے، کسی مسئلے میں اس سے بالائی دلیل نہ ہونے کے وقت اس پر عمل

واجب ہے، اسکے بارے میں احادیث و آثار وارد ہیں۔ نبی علیہ السلام نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو فرمایا جب

انہیں یمن بھیجا تو فرمایا: اے معاذ! کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ کی کتاب سے! فرمایا:

پھر اگر نہ پائے؟ تو کہا: اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی حدیث و سنت سے! فرمایا: پھر اگر نہ پائے؟ کہا: اپنی رائے پر

زور دیکر قیاس کرو گے، سو اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اس کی تصویب فرمائی پھر اللہ تعالیٰ کی تحمید فرمائی کہ تمام

حمود ستائش اس اللہ کے لئے جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اپنی پسند و رضا کی توفیق دی ۲۔ اور منقول ہے کہ

قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی پھر کہا: میرے والد عمر رسیدہ ہیں ان پر حج فرض ہے اور سواری پر نہیں تک سکتے، کیا میں ان کی طرف سے حج کروں تو مجھے کفایت کرے گا؟ نبی علیہ السلام نے استفسار فرمایا: تو بتلا اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا پھر تو اسے ادا کرتی کیا وہ تجھے کفایت کرتا؟ جواب دیا کیوں نہیں (یعنی ہاں) تو حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا قرض (فرض) زیادہ حقدار واولیٰ ہے ادا نیگی میں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ سے ملا دیا اور جواز میں اثر انداز ہونے والی علت کی طرف اشارہ فرمادیا، اور وہ ادا نیگی ہے۔ یہی تو قیاس ہے! ۳۔ شوافع کے سر تاج و معزز ابن صباغ نے اپنی کتاب ”الشامل“ میں حضرت قیس بن طلح بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں ایک آدمی آنحضرت ﷺ کے پاس آیا گویا وہ دیہاتی تھا، اس نے کہا: اے اللہ کے نبی ﷺ آپ کی کیا رائے ہے اپنے ذکر کو چھونے والے کے بارے میں وضو کے بعد؟ فرمایا وہ بھی تو اس کے جسم کا ایک عضو ہے، یہی قیاس ہے! ۴۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک آدمی کے متعلق پوچھا گیا جس نے شادی کا مہر بیان نہ کیا اور دخول سے پہلے مر گیا انہوں نے جواب کے لئے ایک ماہ مہلت لی پھر کہا: اس مسئلے کے جواب میں میں اجتہاد کروں گا اگر درست ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور اگر غلط، ہوئی تو ام عبد کے بیٹے کی طرف سے، پھر جواب دیا میری رائے ہے کہ اس کے لئے اس کی عورتوں جیسا مہر مثلی ہوگا اس میں نہ کمی ہو نہ زیادتی“

توضیح: قیاس کی تعریف: قیاس اجوف یائی بروزن فعال کا لغوی معنی ہے اندازہ کرنا، برابر کرنا، مثل مشہور ہے ”قیاس الطیب فخر الجرح“ طیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا ”قَسْتُ الْأَرْضِ بِالْقَصْبَةِ“ میں نے بانس سے زمیں کو ناپا، دوسرے معنی کی مثال ”فُلَانٌ يَقَاسُ بِفُلَانٍ“ فلاں شخص فلاں کے برابر ہے۔

اصطلاحی تعریف ”الْقِيَاسُ هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفُرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا“ اہل اصول کے نزدیک قیاس اصل سے فرع کی طرف حکم کو بڑھانا اور متعدی کرنا ہے ان دونوں کے درمیان اتحادی علت کی وجہ سے۔

قیاس کی تفصیل و مباحث میں (۱۔ مقیس ۲۔ مقیس علیہ ۳۔ علت ۴۔ حکم) چار امور ضروری ہیں، جیسا کہ ہم بارہا پڑھیں گے ان شاء اللہ! مقیس دراصل مقیوس، بروزن مفعول، تعلیل مثل مبیع ہے، جس چیز کو قیاس کیا جائے وہ مقیس ہے اسے فرع بھی کہتے ہیں، جس پر قیاس کیا جائے وہ مقیس علیہ ہے، اسے اصل بھی کہتے ہیں، جو ان دونوں کے درمیان متحد اور مشترک ہے وہ علت ہے، علت مشترکہ متحدہ کی بناء پر جو اثر و نتیجہ حاصل اور مرتب ہوتا ہے وہ حکم ہے۔ اس پورے عمل کا نام قیاس ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اصل فرع کے درمیان حکم مساوی ہوتا ہے اور مقیس و فرع کی طرف حکم بڑھانے کے لئے علت متحدہ کی بناء پر اندازہ کر کے برابر کا حکم لگادیا جاتا ہے، اس لئے اندازہ اور برابری دونوں معنی پائے جاتے ہیں۔

قیاس حجت شرعی ہے: پہلی فصل میں مصنف نے قیاس کے حجت اور واجب العمل ہونے کو بیان کیا ہے، اس پر چار صریح دلائل ذکر کئے ہیں، عند الجمہور قیاس حجت اور واجب العمل ہے، آگے دوسری فصل میں اس کی صحت کی شرائط مذکور ہیں اور

اجماع کی بحث کے آخر میں ہم نے پڑھ لیا ہے کہ اپنے سے بالادلائل (قرآن، حدیث، اجماع) میں سے کوئی دلیل نہ ہونے کی صورت میں مجتہد قیاس پر عمل کرے گا، جبکہ رافضی، خارجی نولہ اور بعض معتزلہ کا ناقابل اعتناء قول ہے کہ قیاس حجت نہیں لیکن یہ ان کی خام خیالی اور زری بے اعتدالی ہے کیونکہ قیاس از سر نو احکام کے لئے ”مثبت“ نہیں بلکہ ”منظہر“ ہوتا ہے، قرآن و سنت میں سب کچھ کا بیان موجود مسلم ہے، قیاس کے ذریعے اسے کھول کر بیان کر دیا جاتا ہے، واضح کر دیا جاتا ہے۔ اور اصل کے ساتھ اشتراک علت کی وجہ سے فرع میں حکم تلا دیا جاتا ہے، یہ قرآن و سنت کے مقابل و متضاد نہیں بلکہ ان کا مبین اور خادم ہے اس کا منکر نام ہے۔

متن میں مذکورہ پہلی دلیل کا حوالہ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۷/۲۳۹، رقم الحدیث ۳۰۳۰) دوسری دلیل کا حوالہ (بخاری ۱/۲۵۰، ارواء الغلیل ۳/۲۶۳) تیسری دلیل کا حوالہ (ابوداؤد ۱/۲۷) چوتھی دلیل کا حوالہ (ترمذی ۱/۱۳۷) باقی تفصیل واستدلال ترجمہ سے واضح ہے، حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ”أَجْتَهَدُ بِرَأْيِي“ کے الفاظ واضح تر دلیل ہیں، پھر اس پر آنحضرت ﷺ کی تصویب و موافقت اور اظہار شکر و مسرت بین ترین دلیل ہے، اگر پھر بھی کوئی انکاری ہو تو اس کی رائے کمتر اور علیل ہے۔ غیر مقلد ذرا سنبھل کر بتلائیں کہ حضرت معاذؓ کے متعلق نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے ”أَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مَعَاذُ بْنُ جَبَلٍ“ (ترمذی ۲/۲۱۹) کہ معاذ بن جبلؓ حلال و حرام کو خوب تر جاننے والے ہیں، انہوں نے حضور اکرم ﷺ کے روبرو قیاس کا اظہار کیا تو آنجناب کیا فرماتے ہیں ان کے متعلق؟

حدیث امراة اسماء بنت عمیسؓ میں آنحضرت ﷺ یوں ارشاد فرمادیتے کرکتی ہو! تو حکم ثابت، عمل لازم اور جواز و اباحت مسلم، پھر آپ ﷺ نے حقوق العباد پر قیاس کر کے بات سمجھائی جو حجت و حجت قیاس کی واضح دلیل ہے، قیس بن طلق والی حدیث میں تو آنحضرت ﷺ کا دیگر اعضاء پر قیاس کرنا صریح دلیل ہے، پہلی دلیل کی طرح آخر میں بھی مصنفؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عملی قیاس نے حکم ثابت کرنا ذکر کیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مسئلہ بتانے اور فتویٰ دینے کے لئے قابل غور تحقیقی مسائل میں وقت لینا درست ہے۔

۲۔ فصل: دوسری فصل صحت قیاس کی پانچ شرائط کے بیان میں ہے۔

شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ، أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ، وَالثَّانِي أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ، وَالثَّالِثُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمُعْذَى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ، وَالرَّابِعُ أَنْ يَقَعَ التَّغْيِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ، وَالْخَامِسُ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ، وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ: انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا. قَالَ السَّائِلُ: لَوْ قَذَفَ مُحْصِنَةً فِي الصَّلَاةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ

الْوُضُوءُ مَعَ أَنَّ قَدْفَ الْمُحْصِنَةِ أَعْظَمَ جَنَابَةً فَكَيْفَ يَنْقِضُ بِالْفَهْقَةِ وَهِيَ دُونُهَا؟ فَهَذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ، وَهُوَ حَدِيثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي فِي عَيْنِهِ سُوءٌ، وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا: جَازَ حُجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوزُ مَعَ الْأَمِينَاتِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَالِيهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا.

”قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط ہیں، پہلی یہ کہ نص صریح کے مقابلہ میں نہ ہو، دوسری یہ کہ احکام منصوصہ میں سے کسی حکم کے بدلنے کو متضمن نہ ہو، تیسری یہ کہ ایسے حکم کی طرف متعدی نہ ہو جو معقول نہ ہو، چوتھی یہ کہ علت شرعی حکم کے لئے ہونے کے لغوی امر کے لئے، پانچویں یہ کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، نص صریح کے مقابلہ میں (غیر معتبر) قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو حسن بن زیاد سے حکایت ہے، نماز میں قہقہہ کے ناقض وضو اور نماز کے متعلق پوچھا گیا تو کہا: اس سے وضو ٹوٹ چکا، پوچھنے والے نے کہا: اگر کسی نے نماز میں کسی پاکدامن پر زنا کی تہمت لگائی اس کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹے گا باوجودیکہ کسی پاکدامن پر تہمت بہت بڑی زیادتی اور گناہ ہے، تو پھر قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹتا ہے؟ حالانکہ یہ اس تہمت سے کم ہے۔ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، وہ دیہاتی والی حدیث ہے جس کی آنکھ میں تکلیف تھی۔ اسی طرح جب ہم نے کہا: عورت کا حج محرم کے ساتھ جائز ہے تو امانت دار عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہو یہ بھی نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، وہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے ”جو عورت اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو ایسی عورت کے لئے جائز نہیں کہ تین دن تین رات کی مسافت سے اوپر سفر کرے مگر اس کے ساتھ اس کا باپ، شوہر یا ذی رحم محرم ہو“

توضیح: اس عبارت میں صحت قیاس کی شرائط خمسہ کا اجمال اور پہلی شرط کی تفصیل مذکور ہے فصل سابق میں ہم نے مدلل طور پر پڑھا کہ قیاس شرعی تحت ہے، اولہ اربعہ معتبرہ میں سے ہے، اب چند شرائط ذکر ہو رہی ہیں کہ قیاس ان شرائط کے ساتھ صحت و حجت کے درجہ کو پہنچتا ہے، شرائط خمسہ کی اجمالی فہرست یہ ہے: ۱۔ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو ۲۔ منصوص علیہ صریح احکام کے تغیر و تبدل کو متضمن نہ ہو ۳۔ غیر معقول اور غیر مدّ ترک بالقیاس اصل و حکم پر قیاس نہ ہو ۴۔ اصل و فرع کے درمیان استخراج حکم کے لئے علت شرعی ہو علت لغوی کی بناء پر قیاس نہ ہو ۵۔ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

پہلی شرط کی تفصیل: پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو نص سے مراد صریح آیت، حدیث، علم و اجتہاد میں مشہور فقیہ صحابی کی رائے ہے، وجہ یہ ہے کہ نص قطعی ہے، اور قطعی نص کے مقابل قیاس معتبر نہیں ہو سکتا، بلکہ معتبر کیا قیاس کی ضرورت ہی نہیں۔ مصنف نے مثال سے ثابت اور واضح کیا ہے۔

پہلی مثال: امام ابوحنیفہ کے تلمیذ حسن بن زیاد سے دریافت کیا گیا کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟

جواب دیا کہ وضو ٹوٹ چکا، سوال کرنے والے نے پھر پوچھا کیسے نماز میں کسی پاکدامن پر تہمت لگانے سے تو وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ قدف و تہمت موجب حد قہقہہ سے بڑا گناہ ہے تو پھر قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹتا ہے؟ یہ قیاس مردود اور غیر معتبر ہے کیونکہ صریح حدیث اعرابی کے مقابل ہے جو ہم پڑھ آئے ہیں کہ نابینے صحابی جب گرے تو ہنسنے والوں کو آنحضرت ﷺ نے نماز و وضو دونوں کے اعادہ کا حکم فرمایا تھا۔

دوسری مثال: حدیث پاک میں ہے ”لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَزَوُّجُهَا بِإِلَافَةٍ يَوْمَ الْآخِرَةِ تَسَافِرُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَالِيهَا الْأَمْعَاءُ أَبُو هَارٍ وَزَوْجُهَا وَذَوْ رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهَا“ (ابوداؤد) اس سے ثابت ہوا کہ عورت کا محرم کے ساتھ حج درست ہے، محرم کے علاوہ جائز نہیں، شافعیہ نے یہ کہا ہے کہ چند امانت دار اور دیندار عورتوں کے ساتھ سفر حج محرم کے بغیر بھی درست ہے، کیونکہ مقصود حصول امن اور قنہ سے حفاظت ہے باپ، زوج، اور محرم کی طرح مذکورہ عورتوں کے ساتھ سفر میں بھی یہ مقصود حاصل ہے اس لئے حج کر سکتی ہے، اب دیکھئے! نص ہے کہ محرم کے بغیر حج جائز نہیں، سب صورتیں اسی کے تحت ہیں ساتھ عورتیں ہوں یا کوئی ہو، محرم نہ ہونے کی صورت میں ممانعت ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محرم کے بغیر بھی مذکورہ صورت میں عورت کو حج کرنا جائز ہے نص کے مقابل ہونے کی وجہ سے یہ قیاس معتبر نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الشَّائِسِ وَهُوَ مَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ: النَّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيْمِمِ، فَإِنَّ هَذَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ، وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا: الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوَةٌ بِالْخَبَرِ فَيُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسُتِرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الطَّوَّافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ، وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ جَوَازِ التَّوَضُّعِ بِنَيْدِ التَّمَرُّ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: جَازَ بَعْدَهُ مِنَ الْإِنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَيْدِ التَّمَرِّ، أَوْ قَالَ: لَوْ شَجَّ فِي صَلَاتِهِ أَوْ احْتَلَمَ بَيْنِي عَلَى صَلَاتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَّثُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى الْفُرْعِ، وَمِثْلُ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ: قُلْتَانِ نَحْسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلْتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرُ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ.

”دوسری شرط کی مثال جو نص کے حکم کے بدلنے کو مستلزم اور متضمن ہو وہ جو کہا جاتا ہے: وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کی وجہ سے اس لئے کہ یہ وضو کے مطلق حکم کو مقید کی طرف بدلنا ہے، اسی طرح جب ہم نے کہا: بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے حدیث کی وجہ سے، تو اس کے لئے وضو اور ستر عورت شرط ہے نماز کی طرح، یہ قیاس بھی طواف کے متعلق مطلق نص کو مقید کی طرف بدلنا ہے۔ تیسری شرط کی مثال جس کا معنی معقول نہ ہو ”نبیذ تمر“ سے

وضو کے جواز کے حق میں، اس لئے کہ اگر کسی نے کہہ دیا: نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی جائز ہے، یا کہہ دیا: اگر کوئی نماز میں زخمی ہو یا احتلام ہوا تو اپنی نماز کی بناء کرے گا اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جسے حدت لاحق ہوئی، یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ اصل میں حکم معقول اور مدرک بالعقل نہیں، تو اس کو فرع تک متعدی کرنا محال ہے، اسی طرح جو اصحاب شافعی نے کہا: پانی کے دونوں پاؤں مکمل جب اکٹھے ہوں تو پاک ہوں گے، پھر جب جدا ہوئے تو پاکی پر رہیں گے اس پر قیاس کرتے ہوئے جب نجاست و منکوں میں گرے، اس لئے کہ اگر حکم اصل میں ثابت ہے تو اس کا معنی غیر معقول ہے“

توضیح: اس عبارت میں دوسری اور تیسری شرط کی وضاحت مذکور ہے۔

دوسری شرط: احکام منصوصہ صریحہ میں سے کسی قسم کا تغیر اور تبدیلی نہ ہو یعنی قیاس ایسا ہو جس سے نص کا حکم متغیر یا مقید ہو تب بھی درست نہیں، اس کے تحت ذکر کردہ دونوں مثالیں کتاب کی ابتدائی فصلوں میں ہم پڑھ آئے ہیں، آیت وضو میں مطلق وضو کا حکم ہے جس میں نیت کی شرط و قید مذکور نہیں اب اگر کوئی قیاس کرے کہ تیمم طہارت کے لئے ہے اس میں نیت شرط و ضروری ہے اور وضو بھی طہارت کے لئے ہے اس میں بھی نیت ضروری ہونی چاہیے، یہ قیاس معتبر نہیں، کیونکہ اس سے نص کے مطلق حکم کی تقیید و تغیر ہے جب آیت میں وضو کا ذکر مطلق ہے تو اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے قیاس برائے تقیید و تغیر درست نہیں اسی طرح ”ولیطوفوا بالبيت العتيق“ میں طواف کا مطلق حکم ہے ستر اور طہارت کی شرط نماز پر قیاس کرتے ہوئے بڑھانا حکم شرعی کو متغیر کرنا ہے اس لئے یہ درست نہیں، باقی آیت و روایت میں تطبیق پڑھ چکے ہیں۔

تیسری شرط: تحت قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف جو حکم بڑھایا اور متعدی کیا گیا ہے وہ مدرک بالقیاس ہو، اگر غیر مدرک بالقیاس یعنی غیر معقول المعنی ہو کہ عقل میں نہ آتا ہو تو اس پر قیاس کر کے حکم متعدی کرنا اور فرع کی طرف بڑھانا درست نہیں کیونکہ جب اصل حکم خلاف قیاس ہے اور معقول نہیں ہے تو اس پر دوسرا حکم کیسے قیاس ہو سکتا ہے؟ مثلاً نسیان اور بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا یہ منصوص حکم ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے اس پر کوئی فرعی حکم قیاس نہ ہوگا، مصنف نے دو مثالیں اور ایک تفریع ذکر کی ہے۔

مثال ۱: حدیث پاک میں نبیذ تمر سے وضو کی اجازت کا ذکر ہے ”تمر طيبة وماء طهور“ پاکیزہ پھل اور پاک پانی ہے، یہ اجازت و اباحت منصوص و صریح اور غیر معقول المعنی ہے، اس لئے کہ ”نبیذ تمر“ پانی نہیں ہے کیونکہ اس کا مستقل نام اور پہچان ہے، اگر یہ پانی ہوتا تو اس کا الگ نام نہ ہوتا اور مطلقاً ماء کہنے سے اس کی طرف ذہن جاتا حالانکہ یہ دونوں باتیں نہیں تو ثابت ہوا یہ پانی نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں پانی کا معنی اور خاصیت بھی نہیں، اس لئے پانی عرصہ دراز تک درست اور باقی رہتا ہے نبیذ باقی نہیں رہتی بلکہ متغیر و مٹ جاتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ درست اور پانی ہے نہ اس میں پانی کا معنی ہے، پھر بھی اس سے وضو کی اجازت غیر معقول المعنی ہے، تو اس پر دوسری نبیذوں کو قیاس کرنا اور ان سے وضو کی اجازت ثابت

کرنا درست نہیں، اصول وہی ہے کہ غیر مد رک بالقیاس اپنے مورد پر بند رہتا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ نبیذ تمر پر دوسری نبیذوں کو قیاس کرنا صحیح نہیں۔

مثال ۲: ترمذی، ابن ماجہ کے حوالہ سے بارہا ہم نے حدیث پڑھی کہ من قاء اور عفا و امذی فی صلوتہ فلیتوضا و لیسن علی صلوتہ ما لم یتکلم (ابن ماجہ ۸۵) جسے نماز میں قی، نکسیر، مذی، آئی تو وضو کر کے اپنی نماز پھر بنائے کر لے جب تک بات نہ کی ہو، یہ نماز پر بناء کا حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ حدیث اور عدم طہارت نماز کے منافی ہے کہ طہارت کے بغیر نماز ہوتی ہی نہیں تو جب قے، نکسیر اور مذی سے وضو نہ رہا تو نماز کہاں رہی باوجود حدیث کے (جو ناقض وضو اور منافی صلوتہ ہے) بنا کی اجازت دینا اور اسے برقرار رکھنا خلاف قیاس ہے، عقل کا مقتضی تو یہی ہے کہ نماز فاسد ہوتی اور اس پر بناء ہوتی بلکہ نئے سرے سے نماز پڑھنی پڑتی! لیکن بنا کی اجازت ہے تو یہ خلاف قیاس ہے اس پر دوسرا حکم قیاس کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ یہ کہیں کہ نماز میں کوئی زحی ہو یا احتلام ہو جائے تو وہ بھی غسل کر کے نہادھو کے بنا کر لے یہ قیاس غیر معقول المعنی اصل پر ہے جو درست نہیں فاستحال تعدیۃ الی الفروع اسے فرع تک بڑھانا محال ہے۔

تفریع: اللہ تعالیٰ نے پاک پانی اتارے پانی پاک ہوتا ہے اور پاک رہتا ہے الا یہ کہ اس میں کوئی نجاست گر جائے پھر اس میں کثیر مقدار و معیار کے اعتبار سے احکام ہیں۔ جفیفہ کے نزدیک ماء کثیر کی مقدار ”دہ در دہ“ ہے اور شوافع کے نزدیک دو منکے ہیں، ماء کثیر میں نجاست گر جائے اور رنگ، بو، مزہ میں سے کسی ایک وصف کو نہ بدل دے تو وہ پاک ہے، نتیجہ یہ کہ شوافع کے نزدیک قلتین پاک ہیں دلیل حدیث پاک ہے، اذ ابلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث،، (تلخیص الحیمر ۱/۱۳۶) جب پانی دو منکوں کی مقدار کو پہنچے تو ناپاک نہیں ہوتا یہ تو نفس مسئلہ ہے اسے ذہن نشین کر لیں! اب آئیے مصنف کے بیان و تفریع و تطبیق کی طرف، دو جدا جدا منکوں میں پانی کے اندر نجاست گر گئی علیحدہ علیحدہ ان کا پانی ناپاک ہوا کیونکہ عند الشوافع کثیر نہیں پھر ان دو منکوں کے پانی کو ملا دیا گیا ”اذا اجتمعتا صارتا طاهرین“ تو پاک ہوئے اس لئے کہ ماء کثیر ہے جو نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا پہلے جدا جدا نجس تھے اب ملنے کے بعد پاک ہوئے، پھر اس پانی کو جدا جدا منکوں میں ڈال دیا گیا تو بھی پاک رہے گا اس قیاس کی دلیل یہ ہے کہ جب دو منکے پانی اکٹھے ہو تو نجاست گرنے سے نجس نہیں ہوتا اسی طرح جدا جدا میں نجاست گرنے سے ملانے کے بعد بھی پاک ہونگے پھر جب ملنے کے بعد پاک ہیں تو دوبارہ الگ کرنے سے بھی پاک رہیں گے مصنف کہتے ہیں یہ قیاس درست نہیں۔

جواب: پہلی (عدم تسلیمی) بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث ثابت نہیں جب ثابت ہی نہیں تو قیاس چہ معنی دارد؟ تسلیمی جواب یہ ہے کہ اگر قلتین والی حدیث ثابت ہو تو بھی مذکورہ قیاس صحیح نہیں اس لئے یہ غیر مد رک بالقیاس ہے، نجاست یقیناً طہارت کے منافی ہے یہ کیسے عقل میں آئے کہ نجاست گرنے پھر بھی پانی پاک؟ جب یہ حکم بغرض تسلیم و ثبوت غیر معقول المعنی ہے تو اس پر قیاس درست نہیں ناپاک ہوں، ملائیں تو پاک، پھر جدا کریں تو پاک یہ قیاس درست نہیں۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ لِأَمْرِ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ فِي قَوْلِهِمْ: الْمَطْبُوحُ الْمُنْصَفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقَةِ الْخُفْيَةِ، وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ، وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْإِسْمَ لَمْ يُوضَعْ لَهُ فِي اللُّغَةِ، وَالذَّلِيلُ عَلَى فُسَادِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ، ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هَذَا الْإِسْمُ عَلَى الزَّنَجِيِّ وَالثَّوْبِ الْأَحْمَرِ. وَلَوْ جَرَتْ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسْمَاءِ اللَّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَلِكَ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ، وَلَئِنْ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَإِذَا عَلَقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ أَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلَى طَرِيقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ. وَكَذَلِكَ جُعِلَ شُرْبُ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَإِذَا عَلَقْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرٍ أَعَمُّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ، وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ: اِغْتَنَاقُ الرِّقْبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ لَا يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِي خِلَالِ الْبُطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْبُطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوزُ لِلْمُحْضَرِّ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ، وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصُومُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قِضَاءِ رَمَضَانَ.

”پوتھی شرط کی مثال وہ کہ علت حکم شرعی کے لئے ہونہ کہ لغوی امر کے لئے شوافع کے قول میں ہے ”وہ شیرہ جس کو پکا کر آدھا پچا لیا گیا ہو شراب ہے“ کیونکہ شراب خمر اس لئے ہے کہ وہ عقل کو بگاڑ دیتی ہے اور مطبوح منصف بھی عقل کو بگاڑ دیتی ہے، تو قیاس کی وجہ سے یہ بھی خمر ہوئی اور چور اس لئے چور ہے کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیا اور نفن چور اسی معنی میں اسکا شریک ہوا تو وہ بھی قیاس کی وجہ سے چور ہوا، یہ لغت میں قیاس ہے اس اعتبار کے ساتھ کہ خمر و سارق لغت میں منصف و نباش کے لئے موضوع نہیں۔ قیاس کی اس قسم کے فساد پر دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ رنگت کی وجہ سے گھوڑے کو ادہم نام دیتے ہیں اور سرخ رنگت کی وجہ سے کیت نام رکھتے ہیں، پھر اسکا اطلاق حبشی اور لال کپڑے پر نہیں کرتے، اگر لغوی ناموں میں قیاسات کا سلسلہ جاری ہوتا تو یہ علت کی وجہ سے جائز ہوگا، اور اس لئے کہ اس کو جائز قرار دینا شرعی اسباب کے باطل کرنے تک پہنچاتا ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ شریعت نے چوری کو احکام کی ایک قسم کا سبب قرار دیا ہے، پھر جب ہم نے حکم کو اس سے معلق

کردیا جو چوری سے عام ہے، وہ ہے دوسرے کے مال کو مخفی طریقے سے لینا تو ظاہر ہوگا کہ اصل میں سبب ایک ایسا معنی ہے جو چوری کے علاوہ ہے، اسی طرح شراب پینا احکام کی ایک قسم کا سبب قرار دیا گیا ہے، پھر جب ہم نے حکم کو متعلق کیا اس سے جو ضرر عام ہے تو واضح ہوگا کہ دراصل حکم شراب کے علاوہ سے متعلق ہے۔ پانچویں شرط کی مثال وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسے کہا جائے: قسم اور ظہار کے کفارہ میں کافر غلام آزاد کرنا جائز نہیں کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے، اگر ظہار کرنے والے نے کھلانے کے درمیان بیوی سے ہمبستری کر لی تو نئے سرے سے کھلانے کا روزوں پر قیاس کرتے ہوئے، اور محصر کے لئے جائز ہے روزے سے حلال ہو متتبع پر قیاس کرتے ہوئے اور متتبع نے جب دس ذوالحجہ سے پہلے روزے نہ رکھے ہوں تو ان کے بعد رکھ لے رمضان کے قضاء روزوں پر قیاس کرتے ہوئے“

توضیح: اس عبارت میں صحت قیاس کی چوتھی اور پانچویں شرط کی تفصیل کا ذکر ہے۔

چوتھی شرط: قیاس صحیح ہونے کے لئے چوتھی شرط یہ ہے کہ استخراج علت شرعی حکم کے لئے ہولغوی معنی اور لفظی مناسبت کے لئے نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ صریح حکم کی علت بیان کرنے اور فرع تک حکم بڑھانے کے لئے شریعت کا حکم ثابت کرنا ہو قیاس سے لغوی اور لفظی علت کی مناسبت ثابت کرنا مقصود نہ ہو، اس لئے کہ قیاس شرعی حجت ہے احکام شرعیہ ثابت کرنے کے لئے ہے لغوی مناسبتوں کے ثبوت کے لئے نہیں۔

مثال: مصنفؒ نے مثال پیش کی ہے کہ شافعیہ نے لغوی معنی اور مناسبت یعنی لغوی علت کے سہارے قیاس کیا ہے جو شرط رابع نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں، حنفیہ کے نزدیک شراب کی تعریف یہ ہے: ”الخمر هی النبی من ماء العنب اذا اشتد و غلا و قذف بالزبد“ شراب وہ انگور کا کچا شیرہ ہے جب گاڑھا ہو، جوش مارے، اور جھاگ پیدا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نجس العین شیطانی عمل ہے قلیل و کثیر سب حرام ہے اس کا ایک قطرہ پینا بھی موجب حد ہے، یہ حرام قطعی ہے، اسے حلال سمجھنے والا دائرہ اسلام سے خارج کافر ہے (اس کے علاوہ نشہ آ وراقسام میں غیر مسکر مقدار کی حرمت نہیں یہ حکم ہے لیکن قلیل مقضی الی الکثیر ہے اس لئے مکمل اجتناب ہونا چاہیے) شوافع کا قیاس یہ ہے کہ مطبوخ منصف یعنی انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پک کر آدھا بن گیا ہو پکانے سے پہلے چار کلو تھا پھر پکتے گھٹتے دو کلو رہ گیا اور اس میں نشہ پیدا ہو چکا، یہ بھی خمر کے حکم میں ہے اور خمر ہے، اس کے خمر ہونے کی دلیل کیا ہے؟ تو وہ لغوی علت و قیاس پیش کرتے ہیں کہ خمر کا لغوی معنی ”مخامرة العقل“ ہے عقل کو چھپانا، سو جس طرح خمر سے عقل مستور ہو جاتی ہے اسی طرح مطبوخ منصف سے بھی عقل چھپ جاتی ہے، نشہ آ جاتا ہے، اس لئے یہ بھی خمر ہے۔

مثال ۲: ابتدائی فصول میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ نباش، سارق، طرار (کفن چور، چور، جیب کترا) تینوں کا حکم الگ ہے حنفیہ کے نزدیک نباش، سارق نہیں تو نباش پر حد سرقہ قطع ید بھی نہیں، شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے اس پر حد سرقہ جاری ہو

گی دلیل یہ ہے کہ نباش کو سارق پر قیاس کیا ہے اس لئے کہ چور جس طرح چپکے سے خفیہ طور پر کسی کا مال لیتا ہے اسی طرح کفن چور بھی خفیہ لیتا ہے اس لئے علت متحد ہے تو حکم بھی متحد! سارق و نباش دونوں پر حد جاری ہوگی۔

جواب: دونوں قیاسوں کی عدم صحت پر بلفظ واحد جواب یہ ہے کہ یہ قیاس فی اللغة ہیں، اور ہم شرط رابع میں واضح کر چکے ہیں کہ لغوی علت و مناسبت کی بناء پر قیاس نہ ہو علت حکم شرعی کے لئے ہو، مصنفؒ نے امام شافعیؒ کا اعتراف پیش کر کے الزام جواب دیا ہے کہ آپ مطبوع منصف کو خمر کا حکم دے رہے ہیں مخامرة العقل کی وجہ سے اور نباش کو سارق کا حکم دے رہے ہیں خفیہ لینے کی وجہ سے جب ان کے درمیان آپ کے بیان کے مطابق مناسبت ہے تو پھر مطبوع منصف کو خمر اور نباش کو سارق ہی کیوں نہیں فرما دیتے؟ حالانکہ آپ کو اعتراف ہے کہ لغت میں سارق کفن چور کیلئے اور خمر مطبوع منصف کیلئے وضع نہیں، جب ایک چیز ایک نام سے موسوم نہیں تو ایک حکم کیسے ہو سکتا ہے؟

والدلیل علی فساد هذا النوع..... مذکورہ دونوں مثالوں میں شوافع کا قیاس اور اس کا مختصر جواب ہم نے سمجھ لیا، الحمد للہ اب جواب کی دلیل سمجھنی ہے، جواب یہ تھا کہ قیاس فی اللغة درست نہیں، کیا دلیل ہے؟

والدلیل سے مثال الشرط الخامس تک مصنفؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت عرب لغوی علت کو بین الثنین جاری نہیں کرتے اس طرح سیاہ گھوڑے کو،، ادہم،، کہتے ہیں اور سرخ گھوڑے کو کیت کہتے ہیں، یہ نام اس رنگت و لغت کی وجہ ہیں پھر حبشی کو ادہم، اور سرخ کپڑے کو کیت نہیں کہتے حالانکہ سیاہ رنگت گھوڑے اور زنجی دونوں میں ہے اور سرخ رنگ گھوڑے اور کپڑے دونوں میں ہے۔ اگر لغوی علت پر قیاس جاری ہوتا تو پھر ہر سیاہ کو ادہم اور ہر سرخ کو کیت کہا جاتا، حالانکہ عرب اس کا اطلاق و استعمال نہیں کرتے، تو ثابت ہوا کہ قیاس فی اللغة درست نہیں ورنہ سب ناموں میں جاری ہوتا۔

ولان هذا يؤدى الى ابطال الاسباب الشرعية سے دوسری مثال مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”قیاس فی اللغة“ اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے حالانکہ اسباب شرعیہ کا ابطال و امہال درست نہیں دیکھئے! شریعت نے چور پر اجراء حد کا سبب ”سرقة“ کو قرار دیا ہے آپ کہتے ہیں خفیہ لینا سبب ہے، اسلئے سارق و نباش دونوں پر حد لاگو ہوگی تو آپ نے سبب شرعی،، سرقة،، کو باطل کر کے خفیہ لینے کو سبب قرار دیا، دوسری مثال دیکھئے! شریعت نے ”شرب خمر“ کو سبب حد اور موجب حد قرار دیا ہے، آپ کہتے ہیں مخامرة العقل کی وجہ سے مطبوع منصف کا بھی یہی حکم ہے تو شریعت نے شرب خمر کو سبب حد قرار دیا ہے اور آپ نے مخامرة العقل کو، غور فرمائیے! لغوی علت کی بنا پر اجراء احکام سے علت شرعی کا ابطال ہو رہا ہے، جو درست نہیں۔ تو نتیجہ یہ ہوا کہ قیاس فی اللغة درست نہیں، یہی ہم نے مختصر جواب میں کہا تھا کہ قیاس فی اللغة درست نہیں، اب تو سمجھ گئے کہ مطبوع منصف کا خمر پر اور نباش کا سارق پر قیاس درست نہیں۔

پانچویں شرط کی وضاحت: صحت قیاس کی آخری اور پانچویں شرط یہ ہے کہ ”فرع“ منصوص علیہ نہ ہو یعنی جو حکم جس چیز کیلئے قیاس کے ذریعے ہم حاصل کرنا اور مستنبط کرنا چاہتے ہیں اس پر کوئی صریح نص وارد نہ ہوئی ہو، وجہ ظاہر ہے کہ جس

امر میں نص وارد ہو چکی ہے تو پھر قیاس کی کیا حاجت اور صحت قیاس کا کیا مطلب؟ بحث رابع کی پہلی فصل، پہلی سطر، پہلے سبق میں پڑھ چکے ہیں عند انعدام مافوقہ من الدلیل ای النصوص،، قیاس کا نمبر ہے ہی نصوص کے بعد تو منصوص علیہ فرع میں یہ درست نہ ہوگا، یوں بھی کہہ سکتے ہیں منصوص علیہ میں قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف، اگر موافق ہے تو پھر اس کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر مخالف ہے تو نص صریح کے مقابل و مخالف قیاس مردود ہے اس لئے ضروری ہے مقیس منصوص علیہ نہ ہو۔ مصنف نے چار مثالیں ذکر کی ہیں پہلی دو تو ہم پڑھ چکے ہیں یہاں انداز تقریر جدید ہے۔

مثال ۱: قسم اور ظہار کے کفارے میں وارد ہے،، او تحریرو رقبۃ، فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا (مائدہ ۸۹ مجادلہ ۴) غلام آزاد کرنا ہے اور دونوں میں رقبۃ مطلق ہے جبکہ کفارہ قتل کے بارہ میں ہے ”فتحریر رقبۃ مؤمنۃ“ (النساء ۹۲) یہاں مؤمن غلام آزاد کرنا مقید ہے، امام شافعی قسم اور ظہار کے کفارہ میں مؤمن کی قید لگاتے ہیں کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے حالانکہ جب قسم اور ظہار دونوں کے کفارہ کے متعلق نص وارد ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں۔

مثال ۲: کفارہ ظہار میں تین چیزوں کا ذکر ہے ۱۔ غلام آزاد کرنا ۲۔ مسلسل دو ماہ روزے رکھنا ۳۔ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، پہلے دو میں ”من قبل ان یتماسا“ کی قید مذکور ہے ”فاطعام ستین مسکینا“ کے ساتھ نہیں اس لئے عندنا اطعام کے دوران جماع سے استیناف ضروری نہیں، شوافع اس کو پہلے دو پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ منصوص علیہ غیر مقید کو قیاس کرنے کی حاجت ہی نہیں۔

مثال ۳: محصر اسے کہتے ہیں جسے راستہ میں حج سے روک دیا گیا ہو، اسکے لئے حکم ہے ہدی حرم بھیجے جب وہ حرم میں ذبح ہو جائے تو یہ احرام کھول لے ”فان احصرتم فما استیسر من الہدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ“ (البقرہ ۱۹۶) احرام سے باہر آنے کیلئے قربانی ضروری ہے یہ منصوص علیہ ہے، امام شافعی کہتے ہیں جس طرح تمتع قربانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزے رکھتا ہے محصر بھی روزوں سے حلال ہو سکے گا یہ قیاس درست نہیں ہے۔

مثال ۴: حج تمتع کرنے والے کیلئے قربانی کا حکم ہے ”فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الہدی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذار جمعتم تلک عشرة کاملۃ“ (البقرہ ۱۹۶) آیت کریمہ سے دو باتیں ثابت ہیں: ۱۔ تمتع پر قربانی ہے ۲۔ قربانی کی استطاعت نہ ہو تو دس روزے، اس طرح کہ تین روزے دس ذی الحجہ سے پہلے رکھ لیں اور باقی سات بعد میں یہ صریح اور صاف حکم ہے پھر اگر تمتع یوم نحر سے پہلے تین روزے نہ رکھ سکے تو اب قربانی لازم ہے دوسرا پہلو ہاتھ سے نکل گیا، اس کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کیا: میں نے حج تمتع کیا ہے اور روزے نہیں رکھ سکے یہاں تک کہ یوم عرفہ گزر گیا، فرمایا: ”علیک الہدی“ تجھ پر تو قربانی لازم ہے، اس نے کہا میرے پاس نہیں! فرمایا اپنی قوم سے طلب کر، اس نے کہا میری قوم کا یہاں کوئی نہیں! تو حضرت نے اپنے غلام سے فرمایا اسے ایک بکری قربانی کرنے کی قیمت دیدو اس اثر سے ثابت ہوا ایام حج گزرنے پر روزے نہیں ان قربانی لازم ہے یہ منصوص

و ماثر ہے، امام شافعی قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح رمضان المبارک کے متعین روزے وقت گزرنے سے فوت ہو جاتے ہیں اور بعد میں ان کی قضاء درست ہے، اسی طرح یہاں بھی صیام موقت وقت گزرنے سے فوت ہو گئے تو ان کی قضاء مثل قضاء رمضان کے درست ہے ہم کہتے ہیں ”علیک بالہدی“ نص موجود ہے اس لئے قیاس درست نہیں۔

تنبیہ: بخشی کہتے ہیں اس پر اگر یہ اعتراض کیا گیا ”علیک بالہدی“ قول صحابی ہے نص نہیں تو اس کے مقابلہ میں قیاس درست ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ غیر مدرك بالقیاس اثر صحابی بمنزل نص ہے اس لئے یہ قیاس نص کے مقابل ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے بالخصوص علم واجتہاد میں مسلم موافقات وحی الہی کی حامل شخصیت کا قول یقیناً نص ہے اسی پر بس ہے۔

۳- فصل: تیسری فصل قیاس کی تعریف اور علت معلوم کرنے کے طریقوں کے بیان میں ہے۔

الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرْتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَى هُوَ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ، ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنَى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْإِجْتِهَادِ وَالِاسْتِنْبَاطِ، فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْكِتَابِ: كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْحَرَجِ فِي الْإِسْتِزْدَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ“ ثُمَّ أَسْقَطَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُورِ الْهَرَّةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ، فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِ فَيَنْ عَلَيَّكُمْ وَالطَّوَافَاتِ، فَقَاسَ أَصْحَابُنَا جَمِيعَ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهَرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ“ بَيْنَ الشَّرْعِ أَنَّ الْبَافْطَارَ لِلْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ لِيَتَسَيَّرَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوزًا مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِي نَظَرِهِمْ مِنَ الْبَاطِنِ بِوُظُفَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيرِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ، وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: الْمُسَافِرُ إِذَا نَوَى فِي أَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرْخِصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ بَدَنِهِ وَهُوَ الْبَافْطَارُ فَلَا يَثْبُتُ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ اخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ غَهْلَةِ الْوَاجِبِ أَوَّلَى.

”شرعی قیاس وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے ایسے معنی پر کہ وہ منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہو، پھر معنی کا علت ہونا کتاب اللہ، سنت، اجماع، اجتہاد اور استنباط سے پہچانا جائے گا، سو کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت کی مثال آنے جانے کی کثرت ہے، کیونکہ اس بار بار آنے جانے کو اجازت لینے میں حرج کے ساقط کرنے کے لئے علت قرار دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ”نہیں تم پر نہ ان پر کوئی حرج کہ ان تین اوقات کے علاوہ بعض کی بعض پر آمدورفت ہے“ پھر اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اس علت کے حکم کی وجہ سے پکی کے پس خوردہ

کے ناپاک ہونے کے حرج کو ساقط کر دیا، چنانچہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا: ”بلی ناپاک نہیں ہے کیونکہ یہ تم پر بار بار آنے والوں میں سے ہے“ پھر ہمارے اصحاب نے اُن سب کو بلی پر قیاس کیا جو گھروں میں بکثرت آتی رہتی ہیں جیسے چوہا، سانپ بار بار آمدورفت کی علت کی وجہ سے، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”وہ چاہتے ہیں تمہاری آسانی اور نہیں چاہتے تمہاری تنگی“ شریعت مطہرہ نے واضح کر دیا کہ روزہ چھوڑنے کی اجازت مریض و مسافر پر سہولت کے لئے ہے تاکہ ان کو اپنی نظر میں رائج کو ثابت کرنے پر قدرت و قوت ہو، وقت مقررہ میں بجالانا یا اس کی بجا آوری کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ نے کہا: مسافر نے جب رمضان کے دنوں میں کسی دوسرے واجب (قضاء، نذر، کفارہ) کی نیت کر لی تو اسی دوسرے واجب سے روزہ ہوگا کیونکہ جب اس کی بدنی مصلحت کی وجہ سے اس کے لئے افطار کی رخصت ثابت ہے، تو اس کی دینی مصلحت کی وجہ سے بھی یہ ثابت ہوگی، اور وہ اپنی جان کو واجب سے عہدہ برآ کرنا بطریق اولیٰ ہے“

توضیح: مصنف قیاس کی حجت اور شرائط صحت کے بیان سے فراغت کے بعد قیاس کی حدود و کنیت بیان کر رہے ہیں، پہلی چیز تعریف، دوسری چیز علت پھر علت ثابت بالکتاب کا مع امثلہ ذکر ہے۔

تعریف: بحث رابع کے آغاز میں قیاس کی تعریف ہم پڑھ چکے ہیں دراصل تو مصنف دیگر اقسام سے ممتاز و جدا کرنا چاہتے ہیں کیونکہ اب تک المحکم الرابع فی القیاس،، القیاس حجتہ شروط صحیحہ القیاس،، مطلق ذکر کرتے رہے ہیں اور یہاں القیاس الشرعی مقید کہا ہے تاکہ دیگر اقسام قیاس سے ممتاز و منفرد ہو اور بات کھل کر سامنے آجائے، ظاہر ہے جب مقید کر دیا تو محکم کی تعریف بھی ضروری ہے چنانچہ کہا،، قیاس شرعی وہ حکم مرتب ہوتا ہے غیر منصوص علیہ میں اس علت کی وجہ سے جو اس منصوص علیہ حکم کی ہے حاصل یہ ہے کہ ایک منصوص علیہ صریح حکم ہے دوسرا غیر منصوص علیہ ہے پہلے کو مقیس علیہ اور دوسرے کو مقیس کہتے ہیں دوسرے پر حکم علت مشترکہ کی وجہ سے مرتب ہوا ہے جیسے نابالغ بیٹے پر والد کو حق ولایت حاصل ہے تو نابالغ بیٹی پر بھی حق ولایت حاصل ہے،، لان الصغر علة لولاية الانکاح،،

القیاس الشرعی: دراصل قیاس کی کئی قسمیں ہیں قیاس شرعی: قیاس لغوی، قیاس شبہی، قیاس عقلی، الشرعی کی قید مصنف نے دیگر اقسام کو نکالنے کیلئے ذکر کی ہے احکام میں صرف قیاس شرعی معتبر ہے۔

قیاس شرعی: غیر منصوص علیہ میں علت مشترکہ کی وجہ سے منصوص علیہ والا حکم مرتب ہونا قیاس شرعی ہے۔

قیاس لغوی: لغوی علت و مناسبت کی وجہ سے ایک لفظ دوسری چیز کی طرف منتقل ہو جیسے غمر خمر امرۃ العقل کی وجہ سے دیگر مسکرات اور نشاء وراشیاء کیلئے بولا جائے کما قرأنا۔

قیاس شبہی: شکل و صورت میں مشابہت کی وجہ سے حکم ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل اور متعدی ہو جیسے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ کے مابین مشابہت کی بناء پر کوئی قیاس و استدلال کرے کہ قعدہ اخیرہ فرض نہیں اسلئے کہ یہ قعدہ اولیٰ کے ہم

شکل سے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں تو قعدہ اخیرہ بھی فرض نہیں۔

قیاس عقلی: اس کا مفہوم یہ ہے کہ دوسر کبات اور مقدمات کو نظر و فکر سے اس طرح ملائیں کہ ان کو تسلیم کرنے پر ایک اور بات تسلیم کرنی پڑے جیسے العالم متغیر، کل متغیر حادث اب العالم حادث نتیجہ تسلیم کرنا ہوگا یہ نتیجہ قیاس عقلی سے حاصل ہوا۔

قیاس شرعی کا مدار: قیاس کی تعریف و تفصیل اور تمثیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مدار قیاس علت حکم ہے مخصوص علیہ حکم کی علت جس غیر مخصوص فرع میں ثابت ہوگی تو اس میں حکم بھی ثابت ہوگا یہی علت مشترکہ اور متحدہ ہے جس کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف بڑھایا جاتا ہے یہ علت کیسے معلوم ہوگی؟ انما یعرف سے اسی کا بیان ہے کہ علت کی معرفت کتاب اللہ سے، سنت سے، اجماع سے، اور اجتہاد و استنباط سے حاصل ہوگی آخر فصل تک اسی کی بحث ہے۔

کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت: قوی تر اور پہلا طریقہ یہ ہے کہ قرآن کریم سے علت معلوم ہو مصنفؐ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں کتاب اللہ سے حاصل شدہ علت کی پہلی مثال سورۃ النور کی آیت ۵۸ کا یہ حصہ ہے، مثک عورات لکم لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدہن طوافون علیکم بعضکم علی بعض،، یہ تین اوقات تمہارے بدن کھلنے کے ہیں ان تین اوقات کے بعد ان پر اور تم پر کوئی حرج نہیں (بلا اجازت آمد و رفت پر) تمہارے بعض کی بعض پر آمد و رفت رہتی ہے مکمل تفصیل تو تفاسیر سے ملاحظہ ہوتی بات یاد رہے کہ اسلام دین فطرت ہے فطرت سلیمہ کی رہنمائی کرتا ہے اور طبیعت مستقیمہ کو تحفظ دیتا ہے انسان حیا کا پر تو ہے اپنے عیوب و نقائص کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور شریعت نے بھی عیب جوئی سے منع فرمایا ہے! استیذان کتب تفسیر و حدیث اور زندگی کا مستقل باب ہے بلا اجازت آدھمکنا تو کجا جھانکنا تک برا اور قبیح تر حرکت ہے کسی کے پاس گھریا خصوصی بیٹھک میں داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے بالخصوص تین اوقات فجر سے پہلے، دوپہر کو قیلولہ اور آرام کے وقت، عشاء کے بعد یہ تین اوقات عموماً بدن کھلنے اور آرام کے کپڑے پہننے کے ہیں ان کے علاوہ نوکر، بچے، غلام کام کرنے والے دیگر افراد سے اجازت ساقط ہے اور کثرت سے آمد و رفت کی حاجت کی وجہ سے فرمایا بلا اجازت میں آنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ تکلف و دشواری نہ ہو یہ تو نہایت اختصار کے ساتھ حکم آیت کا ذکر ہوا اب مصنف کا نقطہ نظر اور نتیجہ فکر سمجھیں! استیذان و اجازت مستقل حکم ہے بار بار آمد و رفت کی وجہ سے اسے ساقط کر دیا سقوط استیذان کی علت کثرت سے آمد و رفت ہے طوافون علیکم بعضکم علی بعض،، میں اسی کا بیان ہے خلاصہ یہ ہوا کہ تین اوقات کے علاوہ استیذان کا حکم ساقط ہے سقوط حکم کی علت کثرت طواف یعنی بار بار آنا جانا ہے یہ علت کتاب اللہ سے معلوم ہوئی، اسی علت کی بناء پر حضور اقدس ﷺ نے فرمایا الهرمة لیست بنجسة، فانها من الطوافین والطوافات،، (درمنثور) بلی کا پس خوردہ ناپاک نہیں کیونکہ یہ بار بار گھر میں آنے والوں میں سے ہے بلی کو گوشت نجس ہے کیونکہ یہ سباع میں سے ہے حدیث پاک میں ہے الهرمة سباع،، بلی درندہ ہے اس کا مقتضاء یہ ہے کہ اس کا جھوٹا نجس ہو لیکن بار بار آمد و رفت کی وجہ سے یعنی قرآن پاک سے معلوم شدہ علت کی وجہ سے یہ حکم ساقط ہے محشی نے لمبی فہرست ائمہ لکھی جن کے نزدیک نجس ہے نہ مکروہ جبکہ راجح عدم

نجاست ہے اور مکروہ ہے۔ اسی پر احنافؒ نے کہا گھر میں بار بار آنے والی اشیاء چوہا، سانپ، کاپس خوردہ بھی نجس نہیں۔
قائدہ: یہ صرف پس خوردہ کا حکم ہے چوہا گر جائے تو اس کا حکم جدا ہے اسی طرح چوہا نجاست آلود ہو تب بھی حکم جدا ہوگا۔
سوال: بخشش نے عمدہ سوال مع جوابات ذکر کیا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ،، جمع مایسکن فی البیوت،، میں سور کلب کو بھی قیاس کریں اور اس کے پاک ہونے کا حکم ہو؟

جواب: تین جوابات حاشیہ میں مذکور ہیں،، صد سنار اور ایک لوہار،، کا مصداق آخری جواب ہے کہ سور کلب کو قیاس کرنا سورہ
 ہرہ وغیرہ پر نص کے مخالف ہے جو مردود ہے سور کلب کے متعلق وارد ہے اذالغ الکلب فی اثناء احدکم فلیغسلہ ثلاث مرات
 ،، ہم پڑھ چکے ہیں مخالف نص قیاس معتبر اور درست نہیں دوسری مثال سورۃ البقرہ کی آیت ۱۸۵ میں ذکر کردہ حکم ہے یرید اللہ یکم
 الیسر ولا یریدکم العسر،، اللہ تعالیٰ تم سے آسانی چاہتے ہیں تم پر تنگی نہیں چاہتے اس سے قبل اللہ تعالیٰ نے ماہ مبارک کے
 روزوں کی فرضیت، اہمیت و افادیت ارشاد فرمائی ہے پھر مریض و مسافر کیلئے افطار یعنی ترک صوم کی رخصت ذکر فرمائی ہے
 مذکورہ دو امور کے بعد روزوں کے متعلقہ دیگر احکامات سے پہلے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے سہولت و آسانی چاہتے ہیں
 درحقیقت یہ مریض و مسافر کو افطار کی رخصت دینے کی علت ہے سفر و بیماری دونوں کی وجہ سے مشقت و دقت اور طبیعت پر بوجھ
 ہوتا ہے پھر روزہ بھی ہو تو مزید گرانی ادھر مرض و سفر سے مجال و مفر بھی نہیں کہ مجبوراً ناگزیر ہوتے ہیں تو اللہ تعالیٰ نے دونوں
 حالتوں میں افطار کی رخصت دی سہولت کیلئے اور قضاء کا حکم دیا ثابت ہوا کہ علت ”یسر“ ہے اب مریض و مسافر کی مرضی ہے
 روزہ رکھے یا فی الحال چھوڑ دے بعد میں قضاء کر لے اب دوسرے پہلو پر غور کریں کہ روزہ رکھنے میں بھی کسی قدر سہولت
 ہے اس طرح کہ چاروں طرف روزے کا ماحول ہے سحری میں اٹھنا، پورا دن روزے داروں میں رہنا یہ بھی ایک بلکہ کئی
 اعتبار سے سہولت ہے ورنہ بعد میں سب کھاتے پیتے اور یہ تھا قضاء کرنے والا روزے دار، پورے گھر والے محو خواب یہ تھا
 سحری کیلئے متفکر، ایک کام ماحول میں سہولت سے ہو سکتا ہے معلوم ہوا کہ کسی حد تک روزہ رکھنے میں بھی،، یسر،، ہے اسلئے
 چاہے تو روزہ رکھ لے چاہے تو ترک کرے اور بعد میں قضاء کر لے یہ رخصت سہولت کیلئے ہے۔

تفریع: کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت کی بناء پر امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ بندے کو اجازت ہے روزہ رکھے یا ترک کرے اور یہ
 افطار و ترک صوم کی اجازت اس کی بدنی سہولت و مصلحت کیلئے ہے اگر وہ اس رخصت کو اپنی دینی مصلحت کیلئے صرف کرے
 درست ہوگا اس طرح کہ بذمہ دوسرے واجب کی نیت کر لے تو وہ روزہ درست ہوگا جس کی اس نے نیت کی تاکہ ذمہ داری
 سے عہدہ برآ ہو سکے فی نفسہ اسے اجازت ہے دوسرے واجب کی نیت کر سکتا ہے ہاں افضل تو یہی ہوگا باوجود مرض و سفر کے
 روزہ رکھے (تو پھر رمضان کا ہی رکھے جس کے اجر و ثواب تک پوری زندگی قضاء روزے رکھ کر بھی نہیں پہنچ سکتے اگرچہ ضابطے
 میں ایک کے بدلے قضاء ایک روزہ ہے) مقصود بحث ہے کہ مریض و مسافر کیلئے افطار کی رخصت سہولت کیلئے ہے اور یہ
 علت آیت کریمہ سے معلوم ہوئی۔

تنبیہ: فصار التخییر بین الصوم والافطار لطلب اليسر اعتباراً للعبد ما هو اليسر عنده من الصوم والافطار بخلاف الصلوة فان اليسر فيها متعین القصر، فلا يجوز فيه التخییر بین القصر والاکمال لان فی الاکمال ما یبقی اليسر اصلاً (حاشیہ) محشی نے دقیق تر فرق واضح کیا ہے کہ روزے میں مریض و مسافر کو اختیار افطار اور صوم کے درمیان کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں کسی اعتبار سے یسر و سہولت ہے افطار میں یسر ہے صوم میں بھی ایک گونہ یسر ہے اسلئے اختیار ہے کماینا اسکے برعکس مسافر کے لئے نمازوں میں قصر و اتمام کے درمیان اختیار نہیں بلکہ قصر متعین ہے اس لئے کہ وہاں یسر صرف قصر میں ہے، اتمام کی صورت میں یسر بالکل نہ رہا اس لئے قصر متعین ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ" جَعَلَ اسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَبَدًّا أَوْ مُتَكِنًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيلَ عَنْهُ لَسَقَطَ، وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْبَاطِلِ وَالسُّكْرِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْخَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عَرِقَ انْفَجَرَ" جَعَلَ انْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ، وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا الصَّغُرُ عِلَّةٌ لَوْلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ فَيُثَبِّتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرَةِ لَوْ جُودَ الْعِلَّةُ، وَالْبُلُوغُ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ لَزَوَالِ وَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ، وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِلانْتِقَاضِ لِلطَّهَارَةِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِهَا لَوْ جُودَ الْعِلَّةُ.

”حدیث پاک سے علت معلوم ہونے کی مثال آپ ﷺ کے فرمان میں ہے ”اس شخص پر وضو ضروری نہیں جو کھڑے، بیٹھے، رکوع یا سجدے میں نیند کرے، وضو تو اس پر واجب ہے جو لیٹے ہوئے نیند کرے، اس لئے کہ جب وہ سویا تو اسکے جوڑ ڈھیلے ہوئے“ نبی علیہ السلام نے اعضاء کے ڈھیلے ہونے کو علت قرار دیا۔ اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا نیک لگا کر سونے یا کسی ایسی چیز کے سہارے پر سونے کی طرف کہ اگر اس کو ہٹالیا جائے تو گر پڑے، اسی طرح حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے مدہوشی اور حالت نشہ کی طرف، اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان ”تو نیا وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ قطرہ خون چٹائی پر ٹپکے“ اس لئے کہ یہ ایک رگ کا خون ہے جو بہہ پڑی، خون بہنے کو علت قرار دیا سو حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے بچنے لگوانے کی طرف۔ اجماع سے معلوم شدہ علت کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو ہم نے کہا: بچپنا چھوٹے بچے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت ہے، تو باپ کی ولایت کا حکم چھوٹی بچی کے حق میں ثابت ہوگا علت کے پائے جانے کی وجہ سے، اور بلوغ و سمجھ داری لڑکے

کے حق میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے، تو اس علت کی وجہ سے لڑکی کی طرف حکم متعدی ہوگا، اور خون بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو کو توڑنے کی علت ہے تو اس کے علاوہ (تکسیر دائمی اور سلسل البول والے) کی طرف وجود علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا“

توضیح: اس عبارت میں سنت و اجماع سے معلوم شدہ علت کا بیان ہے ارشاد نبوی ہے لیس الوضوء علی من نام قائماً وقاعداً اور اکعاً او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ (.....) اس شخص پر دوبارہ وضو کرنا ضروری نہیں جو کھڑے، بیٹھے، رکوع یا سجدے کی حالت میں نیند کرے یقیناً وضو اس پر واجب ہے جو لیٹے ہوئے نیند کرے اس لئے کہ جب وہ پہلو پر سویا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو چکے پہلی چار صورتوں میں وضو نہ ٹوٹا اور مضطجعا والی میں وضو ٹوٹ جانا اس کی علت استرخاء مفاصل قرار دی اب جہاں یہ علت ہوگی حکم متعدی ہوگا مستنداً حکماً کے لئے اور اسی طرح مدہوش اور نشہ میں مہوت کے لئے بھی سنبھلنے پر وضو کا حکم ہے اس لئے کہ ان صورتوں میں استرخاء مفاصل پایا جاتا ہے بلکہ تعطل عقل بھی۔

دوسری مثال: حضرت فاطمہ بنت ابی حمیش رضی اللہ عنہا والی حدیث ہے جس میں انہیں حضور اقدس ﷺ نے استحاضہ کی حالت میں نئے وضو کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا مفصل روایت ترمذی ۳۳/۱، مسند احمد میں ملاحظہ ہو مصنف نے محل استشہاد اور موضع استدلال نکلا کر کیا ہے، وان قطر الدم علی الحصیر قطراً فانہ دم عرق انفجر،، میں خون نکلنے کو نقص وضو کی علت قرار دیا پھر یہ علت جہاں ہوگی تو حکم متعدی ہوگا چنانچہ سمجھنے لگوانے میں خروج دم ہے تو نقص وضو کا حکم ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے وضو کا حکم دیا ہے اور یہ نقص وضو کے بعد ہی ہو سکتا ہے مثال العلة المعلومۃ بالاجماع ارشاد الہی ہے ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاماً،، (النساء ۵) تم مت دونادان بچوں کو مال جس کا اللہ تعالیٰ نے تمہیں نگران قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بچے پر والد اور سرپرست کو ولایت حاصل ہے پھر علماء کرام نے اس پر غور و فکر کیا کہ بچے پر باپ کی ولایت کی علت کیا ہے نتیجہ بایں جا رہا کہ ولایت کی علت صغر سن اور کم عمری ہے،، چنانچہ،، ہے چنانچہ حتیٰ اذ بلغوا النکاح میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے اب بات سمجھ آ گئی کہ باپ کے لئے بیٹے پر ثبوت ولایت اور حق ولایت کی علت صغر ہے لڑکے پر ولایت کی علت بالاتفاق صغر سن ہے پھر لڑکی پر ولایت کی علت صغر ہے یا بکارت اس میں اختلاف ہے فعندنا الصغر علة بالاطلاق فی الغلام والجارۃ کلاهما وعند الشافعی الصغر فی الغلام والبرکارۃ فی الجاریۃ،، بہر حال صغر کا ولایت کی علت ہونا اجماع سے ثابت ہوا ہے۔ جہاں یہ علت ہوگی حکم متعدی ہوگا نابالغہ پر بھی ولایت ہوگی صغر کی وجہ سے پھر بالغ ہونے سے لڑکے پر ولایت ختم تو بالغہ سے بھی ولایت زائل۔ انجبال الدم تو حدیث پاک سے معلوم شدہ علت ہے اس لئے یہ سطر عبارت مثال سے پہلے کے مناسب ہے ورنہ یہ بھی اجماع سے معلوم شدہ علت کے تحت باور ہوگی حالانکہ یہ اس سے پہلی قسم کی مثال ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ کثرت طواف (آمد و رفت) اور سر کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت ہیں استرخاء

مفاصل اور انفجار دم حدیث و سنت سے معلوم شدہ علت ہیں صغیر و یحیٰ اجماع سے معلوم شدہ علت ہے آگے آخری جز قیاس کا ذکر ہے آپ بھی قیاس لڑائیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: الْقِيَاسُ عَلَى نَوْعَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُعْذَى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ، وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ جَنْسِهِ، مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوعِ مَا قُلْنَا: إِنَّ الصَّغِيرَ عِلَّةً لَوْلَايَةِ الْإِنِّكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيُثْبِتُ وَلَايَةَ الْإِنِّكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا، وَبِهِ يَثْبِتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ. وَكَذَلِكَ قُلْنَا: الطَّوَّافُ عِلَّةٌ سَقُوطِ نَجَاسَةٍ السُّورِ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فَيَتَعَذَّى الْحُكْمُ إِلَى سُورِ سَوَاكِنِ الْبُيُوتِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ، وَبَلُوغِ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةِ زَوَالِ وَلَايَةِ الْإِنِّكَاحِ فَيَزُولُ الْوَلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجَنْسِ مَا يُقَالُ: كَثْرَةُ الطَّوَّافِ عِلَّةٌ سَقُوطِ حَرَجِ الْإِسْتِزْدَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا، فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّورِ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْحَرَجَ مِنْ جَنْسِ ذَلِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهِ، وَكَذَلِكَ الصَّغِيرُ عِلَّةٌ وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْأَبِ فِي الْمَالِ فَيُثْبِتُ وَلَايَةَ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، وَإِنْ بَلُوغُ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةِ زَوَالِ وَلَايَةِ الْأَبِ فِي الْمَالِ فَيَزُولُ وَلَايَتُهُ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ، ثُمَّ لَا بُدَّ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنْ نَقُولَ: إِنَّمَا يَثْبِتُ وَلَايَةَ الْأَبِ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَانْتَبَتِ الشَّرْعُ وَلَايَةَ الْأَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ، وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِوَلَايَةِ الْأَبِ عَلَيْهَا، وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ، وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَنْطَلِقَ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجِبَ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَإِنْ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ، وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ تَأْثِيرَ الصَّغِيرِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَأْثِيرِهِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ.

”پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں قیاس دو قسم پر ہے، پہلی یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا ہو حکم اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہو، دوسری یہ کہ اصل میں ثابت شدہ حکم کی جنس سے ہو، نوع میں اتحاد کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا: لڑکپن لڑکے کے حق میں شادی کرانے کی ولایت کے لئے علت ہے تو لڑکی کے حق میں نکاح کرانے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اس میں علت موجود ہونے کی وجہ سے اور اسی وجہ سے شبہ صغیرہ میں حکم ثابت ہوگا، اسی طرح ہم نے کہا: بار بار آمد و رفت بلی کے پس خوردہ کے حق میں نجاست کے سقوط کی علت ہے تو حکم متعدی و تجاوز ہوگا گھروں میں رہنے والے حیوانات و حشرات کے پس خوردہ کی طرف علت پائے جانے کی وجہ

سے، اور لڑکے کا بالغ و سمجھدار ہونا انکاح کی ولایت کے زوال کی علت ہے تو بالغ ہونے والی لڑکی سے بھی ولایت زائل ہوگی اسی علت کے حکم سے، اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے بار بار آنا جانا طلب اجازت کے تکلف کے سقوط کی علت ہے مملوکہ غلام باندی کے حق میں، تو اسی علت کی وجہ سے پس خوردہ کی نجاست کا حرج ساقط ہے، اس لئے کہ یہ حرج اسی حرج کی جنس سے ہے نہ اس کی نوع سے، اسی طرح صغریٰ باپ کے لئے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو ذات میں تصرف کی ولایت ثابت ہوگی، اسی علت کے حکم کی وجہ سے، اور لڑکی کا بالغ و سمجھدار ہونا مال میں باپ کی ولایت کے زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ذات کے حق میں اس کی ولایت زائل ہوگی، پھر قیاس کی اسی قسم میں تجنیس علت ضروری ہے بایں صورت کہ ہم کہتے ہیں: کم سن بچی کے مال میں باپ کے لئے ولایت ثابت ہے کیونکہ وہ خود تصرف سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کے لئے ولایت ثابت کی ہے تاکہ صغیر اسن کے مال کی مصالح معطل نہ ہوں اور وہ خود تصرف سے عاجز ہے تو واجب ہے اس پر باپ کی ولایت کا قول و حکم اور اسی پر اس کی نظیریں ہیں۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مقیس علیہ اور مقیس میں فرق سے قیاس باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہے تو ان کا حکم بھی متحد ہونا واجب ہے اگرچہ اس علت کے علاوہ میں جدا ہوں، قیاس کی دوسری قسم کا حکم اس کا فاسد ہونا ہے خاص فرق اور ممانعت تجنیس کی وجہ سے، اور وہ بیان ہے اس بات کا کہ مال میں ولایت تصرف کے اندر صغر کا اثر ذات میں تصرف کی ولایت کے اثر سے بڑھ کر اور برتر ہے، یعنی صغریٰ (بچپن) کا

ذات میں ولایت سے مال میں ولایت پر اثر زیادہ ہوتا ہے“

توضیح: اس عبارت میں قیاس کے ذریعہ حکم متعدی ہونے کی دو قسمیں متحد فی النوع، متحد فی الجنس، کا ذکر ہے کتاب، سنت اور اجماع نے مستنبط علت کے ذکر کے بعد اب قیاس سے معلوم شدہ علت کا ذکر ہو رہا ہے بنیادی طور پر قیاس کے ذریعہ علت مستنبط اور معلوم ہونے کی تین قسمیں اور صورتیں ہیں اتحاد فی النوع، اتحاد فی الجنس اور اتحاد فی الوصف پہلی دو کی تفصیل و تمثیل اور حکم کا ذکر زیر توضیح عبارت میں ہے اور تیسری قسم کی تفصیل عبارت اگلے حصے میں آ رہا ہے۔

حکم متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو اقسام: ثم بعد ذلک نقول، القیاس علمی نوعین صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں اور صاحب محبوب الحواشی رقم کرتا ہے تعدیہ حکم کے اعتبار سے قیاس دو قسم پر ہے پہلی قسم یہ ہے کہ جو حکم منصوص علیہ اصل سے فرع کی طرف علت متحدہ کی وجہ سے متعدی ہوا ہے دونوں (اصل و فرع) کی نوع ایک ہو، یعنی مقیس علیہ اور مقیس کے حکم کی نوع ایک ہو اور فرع میں جو حکم ثابت کیا گیا ہے علت مشترکہ کی وجہ سے وہ اصل کے حکم کی نوع سے ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ منصوص علیہ اصل سے جو حکم فرع کی طرف متعدی ہوا ہے دونوں کی جنس ایک ہو۔

اتحاد فی النوع: المراد بالاتحاد فی النوع ان یکون حکم الفرع عین حکم الاصل لکنہ یتغایر المحلان اتحاد

فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ حکم متحد اور محل متفرق ہو جیسے ثبوت ولایت صغیر اور صغیرہ پر ولایت حکم ایک ہے محل جدا جدا ہیں۔

اتحاد فی الجنس: المراد بالاتحاد فی الجنس ان يشترك الحكمان فی وصف ويختلفان فی وصف۔ جنس میں اتحاد کا مطلب یہ ہے ایک اعتبار سے دونوں حکم مشترک ہوں اور ایک اعتبار سے مختلف جیسے ولایت علی النفس اور ولایت علی المال۔

اتحاد فی النوع کی مثال: ماسقلنا ان الصغر علة سے پہلی قسم کی پہلی مثال مذکور ہے حاصل یہ ہے کہ لڑکے پر ولایت کی علت صغرو پچپنا ہے تو نابالغ لڑکی میں بھی یہی علت ہے جب لڑکے پر انکاح یعنی شادی کرانے کی ولایت ثابت ہے تو اسی علت صغریٰ بناء پر لڑکی پر بھی ولایت انکاح ثابت ہے پھر صغیرہ باکرہ پر ولایت ثابت ہے تو ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت ثابت ہے کہ علت حکم ”صغر“ یہاں بھی موجود ہے دیکھئے صغیر کے حق میں ولایت کا حکم اصل ہے صغیرہ (باکرہ و ثیبہ) کے حق میں ولایت کا حکم فرع ہے دونوں کی نوع ایک ہے اس لئے کہ جو اصل کا حکم ہے بعینہ وہی فرع کا حکم ہے ہاں دونوں کا محل (صغیرہ اور صغیرہ) جدا جدا ہے اتحاد فی النوع سے یہی مراد ہے کیون حکم الفرع عین حکم الاصل لکنہ یتغایر المحلان حکم ایک محل متفرق (فصول الحواشی)۔

مثال ۲: كذلك قلنا الطواف علة سے تقریباً دو سطروں میں دوسری مثال مذکور ہے حاصل یہ ہے کہ بلی کے پس خوردہ سے کثرت طواف یعنی بار بار آنے جانے کی علت کی وجہ سے نجاست اور ناپاک ہونے کا حکم ساقط ہے، یہی علت کثرت طواف سواکن بیوت میں بھی ہے تو ان کا پس خوردہ بھی نجس نہیں، علت کثرت طواف ہے، حکم نجاست کا سقوط ہے، جو حکم سورہہ کا ہے بعینہ وہی حکم دیگر سواکن بیوت کا ہے، حکم متحد محل متفرق ہے اتحاد فی النوع کا یہی حاصل ہے۔

مثال ۳: ببلوغ الغلام عن عقل علة سے زوال سے اتحاد فی النوع کی تیسری مثال مذکور ہے، یاد رکھیے بلوغ..... کا عطف سابقہ صفحہ میں مذکور ان کے اسم الصغر منصوب پر ہے، پھر جملہ اسمیہ معطوفہ مقولہ ہے عبارت یہ ہے ماسقلنا: ان بلوغ الغلام..... بلوغ مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر منصوب اسم، علت زوال ولایت الانکاح مرکب اضافی مرفوع خبر۔ فی زول جملہ نتیجہ ہے مثال کی وضاحت یہ ہے کہ بالغ ہونا لڑکے پر ولایت زائل ہونے کی علت ہے، تو بلوغ لڑکی پر زوال ولایت کی بھی علت ہے، جب علت ایک ہے تو حکم بھی ایک ہے، بالغ لڑکے سے ولایت زائل ہے، یہ اصل حکم ہے، بالغ لڑکی سے ولایت زائل ہے یہ فرع ہے، اصل وفرع میں حکم متحد اور محل متفرق ہے۔

اتحاد فی الجنس کی مثال ۱: مثل سابق اس کی بھی تین مثالیں مذکور ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ کثرت طواف یعنی بار بار آمد و رفت کی وجہ سے گھر میں کام کرنے والے لڑکوں وغیرہ کے لئے اوقات ثلاثہ کے علاوہ حرج و تکلف کی وجہ سے حکم استیذان ساقط ہے بلا اجازت آ جاسکتے ہیں، علت کثرت طواف ہے حکم استیذان کا سقوط ہے، یہ اصل حکم اور اس کی علت ہے اب فرع سمجھیے! کثرت طواف کی وجہ سے سورہہ سے نجاست کا حکم ساقط ہے ورنہ حرج و تکلف بلکہ تکلیف ہوگی غور کیجئے علت کثرت طواف دونوں حکموں کے لئے ایک ہے پھر حرج بھی ایک ہے جس طرح گھڑی گھڑی لینے میں حرج بالکل اسی طرح سورہہ کی نجاست میں حرج ہے (کتنی بار دھوئیں گے اور بہائیں گے اور گرائیں گے) لیکن نوعیت مختلف ہے جنس نفس

خرج تو ایک ہے نوع مختلف ہے کہ وہاں خرج استیذان ہے یہاں خرج نجاست ہے تو ثابت ہوا کہ یہ اتحاد فی الجنس کی مثال ہے کہ نفس خرج میں مشترک اور نوعیت خرج میں مختلف یہی ہم نے تعریف پڑھی ہے۔

مثال ۲: کذلک الصغر علت سے دوسرے مثال مذکور ہے، صغر و بچپن کی وجہ سے بیٹی کے مال میں باپ کو تصرف کا حکم ہے ولایت فی المال حکم ہے صغریٰ کی علت ہے بعینہ اسی طرح ولایت فی النفس باپ کو حاصل ہے، اس کی علت بھی صغر ہے دیکھئے علت صغر ہے، ولایت فی المال، ولایت فی الجنس ثابت ہیں دونوں حکم جنس ولایت میں مشترک ہیں نوعیت ولایت میں مختلف ہیں مال میں تصرف جان میں تصرف سے الگ ہے۔

مثال ۳: وان بلوغ الجاریۃ عن عقل سے تیسری مثال مذکور ہے لڑکی کا بالغ ہونا باپ کی ولایت فی المال کے زوال کی علت ہے لڑکی بالغ، اور نیائی ہوگئی تو اس کے مال میں تصرف کی ولایت ختم، تو اس کے نتیجے میں ولایت فی النفس بھی زائل اور ختم علت ہے بلوغ، حکم ہے زوال ولایت، پھر ولایت فی المال اور ولایت فی النفس، کے زوال کی جنس یعنی زوال ولایت، زوال ولایت ایک ہے نوع مختلف ہے مال خرج نہیں کر سکتے لڑکی کی مرضی و رضا کے بغیر شادی نہیں کر سکتے فافہم و تامل ولا تکسل!

فائدہ مہمہ: عام اصول ہے اور مصنف کا اسلوب بھی یہی رہا ہے کہ تعریف و تقسیم و تمثیل کے بعد حکم بیان ہوتا ہے اتحاد فی النوع اور اتحاد فی الجنس کی تعریف و تقسیم و تمثیل کے بعد حکم سے پہلے ایک اہم تر اور مفید ترین فائدہ مذکور ہے ثم لا بد فی ہذا النوع من القیاس سے علیٰ ہذا نظر تک یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ قیاس کی اس قسم ثانی ”اتحاد فی الجنس“ کے لئے تجنیس علت ضروری ہے تجنیس علت کیا ہے؟ مصنف نے کچھ یوں سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ علت ایسا عمومی جز ہو جو مقیاس علیہ اور مقیاس یعنی اصل و فرع دونوں میں عام ہو دونوں کو شامل ہو جیسے صغیرہ کے مال میں تصرف کی ولایت کا حکم ہے یہ اصل ہے پھر اس میں ولایت فی النفس کا بھی حکم ہے یہ فرع، اب ان دونوں کے لئے علت متحدہ اور جنس مشترکہ ہو کہ دونوں کو شامل ہو وہ معنی ہے ”صغریٰ“ کی وجہ سے عجز عن التصرف صغیرہ تا حال قبل از بلوغ اپنے مال میں تصرف سے عاجز ہے ورنہ پانچ سو کے نوٹ کے بدلے دو پاپڑ اور ٹافیاں لائے گی جب اپنے مال میں تصرف سے عاجز ہے حالانکہ اس کی ضروریات و اخراجات اور مصالح ہیں جو عدم تصرف سے متاثر بلکہ معطل ہوں گی، خود عاجز ہے، ادھر عدم تصرف سے قنطل ہو رہا ہے تو والد کو ولایت فی المال دی گئی جس میں کمال شفقت اور رافت و محبت ہے پھر ہم نے دیکھا صغیرہ اپنے نفس میں تصرف سے بھی عاجز ہے حالانکہ اس کی تربیت زندگی کی فکر ایک فطری عمل ہے تو ولایت فی النفس بھی باپ کو حاصل ہوئی ولایت فی المال اور ولایت فی النفس کے درمیان سبب مشترک صغریٰ اور عجز عن التصرف ہے ولایت فی المال کیوں حاصل ہے؟ تو جواب تصرف سے عاجز ہونا! ولایت فی النفس کیوں حاصل ہے؟ تو بھی یہی جواب کہ تصرف سے عاجز ہونا! یہ ہے تجنیس علت اسی طرح خرج وغیرہ دیگر اس کی نظیروں میں۔

قیاس اتحاد فی النوع کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ مقیاس علیہ اور مقیاس میں اگر کوئی دوسری جہت سے فرق واضح اور ثابت

ہو جائے تو بھی اس کا حکم باطل نہ ہوگا بلکہ اصل و فرع دونوں میں ثابت و برقرار رہے گا اگر بالکل اتحاد رہے تو فیہا اگر نوع اور علت متحدہ کے علاوہ کسی جہت سے فرق پیدا ہوا اور ثابت کر لیا جائے تو مضائقہ نہیں دلیل یہ ہے کہ اس قسم یعنی اتحاد فی النوع میں اصل منصوص علیہ اور مقیس علیہ کا جو حکم ہوتا ہے بعینہ فرع، مقیس کا وہی حکم ہے جب حکم بالکل متحد ہے تو دیگر وجوہ سے فرق ظاہر و ثابت ہونے سے قیاس متاثر نہ ہوگا بلکہ برقرار رہے گا۔

قیاس اتحادی الجنس کا حکم: دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ تجنیس علت کے ثبوت و وجود تک تو قیاس کا حکم برقرار رہے گا اور لاگو ہوگا مگر ممانعت تجنیس اور خاص فرق کی وجہ سے یہ قیاس برقرار نہ رہ سکے گا بلکہ فاسد ہو کر ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ تجنیس علت اور اتحادی الجنس اس کے لئے امر لایہدی اور ضروری تھا جو ممانعت تجنیس اور فرق خاص کی وجہ سے باقی نہ رہا تو حکم قیاس کیسے برقرار رہے گا؟ مثال سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تجنیس علت کی مثال ہم نے پڑھی ہے باپ کی ولایت علی المال اور علی ولایت علی النفس صغیر اور عمر عن التصرف کی وجہ سے ہے، دونوں ثابت ہیں جب تک مذکورہ شرط بحال ہے تو قیاس برقرار ہے اگر کوئی یوں بیان اور ثابت کرے کہ ولایت علی المال کی ضرورت ہے کیونکہ صغیرہ کی ضروریات کے لئے مال میں تصرف ضروری ہے لباس، طعام قیام ضروریات ہیں اس لئے مال میں تصرف کی حاجت ہے ولایت علی المال مؤثر اور مفید ہے لیکن نفس میں تصرف کی جو ولایت ہے اس کو فی الحال ضرورت نہیں کہ صغیرہ اور نابالغہ ہونے کی وجہ سے ثبوت معدوم ہے تو فی الحال ولایت علی النفس اور تصرف فی النفس کی عدم حاجت کی وجہ ضرورت نہیں بھلے وہ عاجزہ لیکن ضرورت بھی نہیں غور کیجئے ممانعت تجنیس اور خاص فرق بیان کر دیا، اس لئے قیاس کا حکم برقرار نہ رہ سکے گا ہاں جب فرق اور ممانعت تجنیس سامنے نہ آئیں گے تو قیاس نافذ اور معتبر رہے، حکم کا خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی قسم فرق سے باطل نہ ہوگی دوسری قسم فرق ثابت ہونے پر باطل ہوگی الحمد للہ اجماع سے حاصل شدہ علت کی بحث تفصیل تام تمام ہوئی۔

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ، وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ، إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوجِبُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً، وَنَظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أُعْطِيَ فَقِيرًا دَرَهْمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هَذَا فَتَقُولُ: إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ، وَغَلْبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ بَقَرِيَّةً مَاءً لَمْ يَجْزُ لَهُ التَّيَمُّمُ، وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ التَّحَرُّيِّ، وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُورَةٍ

الْحُكْمُ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَنْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلْبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذَلِكَ بِالْفَرْقِ، وَعَلَى هَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَرْكِيبَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيلِهِ، وَالنَّوعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّرْكِيبِ وَالنَّوعِ الثَّلَاثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمُسْتَوْرِ.

”تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے ”وہ قیاس ہے جو رائے اور اجتہاد سے مستبعد علت کی وجہ سے ہو“ اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب ایک صفت پائی اور وہ مناسب وصف ایسی حالت میں ہو کہ حکم کے ثبوت کو واجب کرے اور اس کی طرف نظر کرنے کا تقاضہ کرے اور موضع اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ ملا ہوا ہو تب اس کی طرف حکم منسوب ہوگا مناسبت کی وجہ سے نہ علت ہونے کی شرعی شہادت و گواہی کی وجہ سے۔ اس کی مثال جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک روپیہ دیا ہے غالب گمان یہی ہوا کہ دینا فقیر کی حاجت بر آری کے لئے ہے اور ثواب کے فوائد کے حصول کے لئے، جب یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں جب ہم نے حکم کے مناسب ایک صفت دیکھی اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقترن اور ملا ہوا ہے تو اس صفت کی طرف حکم منسوب کرنے کی طرف ظن غالب ہوگا اور ظن غالب اپنے سے بالائی دلیل نہ ہوتے وقت شریعت میں عمل واجب کرتا ہے، جیسے مسافر جب اسکا ظن غالب ہو کہ اس کے قریب پانی ہے اس کے لئے تیمم جائز نہیں اسی پر تحریر کے مسائل ہیں۔

اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ مناسب فرق کی وجہ سے باطل ہوگا، کیونکہ اس فرق کے وقت اس کے علاوہ دوسرا مناسب پایا جاتا ہے حکم کی صورت میں، سو اس وصف کی طرف حکم کی نسبت کا گمان باقی نہ رہا تو اس سے حکم بھی ثابت نہ ہوگا، کیونکہ وہ غلبہ ظن کی بناء پر تھا اور وہ تو فرق کی وجہ سے باطل ہو چکا۔ اسی (اقسام ثلاثہ کی مذکورہ) تفصیل پر پہلی قسم پر تو عمل ایسے ہے جیسے گواہوں کی تعدیل و تزکیہ کے بعد گواہی کا حکم ہے، دوسری قسم پر عمل جیسے عدالت کے ظہور کے وقت گواہی تزکیہ سے پہلے اور تیسری قسم پر عمل مستور الحال کی گواہی“

توضیح: اس عبارت میں استنباط علت کی آخری قسم کی تعریف مثال حکم اور قیاس کی اقسام ثلاثہ کے مابین فرق کا ذکر ہے۔

قیاس سے معلوم شدہ علت: اجتہاد دورائے سے معلوم و مستبعد علت کی تحقیق اور تفصیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک صفت کسی حکم کے لازم و موافق اور مناسب ہے اور اس حالت و کیفیت کی ہے کہ حکم ثابت کر سکتی ہے ظاہر اس کی طرف نظر و توجہ سے بھی یہی مقتضی حاصل ہوتا ہے کہ اس سے حکم ثابت ہو سکتا ہے پھر دوسری بات یہ کہ عملاً کسی جگہ حکم سے مقترن اور مل بھی چکی ہے تو ہم اسے قیاس کی بناء پر ثبوت حکم کی علت قرار دیں گے یہ علت قرار دیا جانا ظاہری نظر و فکر کی وجہ سے ہے اس لئے یہ قیاس سے مستبعد اور معلوم شدہ علت کہلاتی ہے یہ اس کی طرف حکم کی نسبت کسی صریح دلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اجتہاد و قیاس کی وجہ سے ہے۔

مثال: صاحب اصول الشاشی نے تفہیم کے لئے نظیر پیش کی ہے کہ ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے کسی ضرورت مند محتاج کو ایک درہم یا ایک سو روپے دیئے اب ہم اس دینے کو کس پر محمول کریں؟ موجودہ صفت و حالت اور لینے والے کی کیفیت سے اندازہ ہو رہا ہے کہ معطلی نے فقیر کی حاجت برآری اور حصول ثواب کے لئے دیا ہے ہم نے اس دینے میں ایک وصف دیکھی کہ یہ دینا نادار کی حاجت اور پروردگار کی رضا و اطاعت کے لئے ہے تو ہم نے دفع حاجت اور حصول ثواب کو اس دینے کی علت قرار دیا کہ اس نے دفع حاجت اور ثواب آخرت کے حاصل کرنے کے لئے دیئے ہیں۔ اب ظن غالب ہوا کہ اس نے مذکورہ دو اغراض کے لئے دیئے ہیں یہ ظن غالب اسی وصف سے حاصل ہوا جسے اعطائے درہم کی علت قرار دیا پھر شریعت میں ظن غالب سے کئی احکام مقترن ہیں اس طرح کہ ظن غالب کی بناء پر ان میں اجرائے احکام ہوتا ہے جس طرح بعض دیگر احکامات میں ظن غالب اجماعاً معتبر تو اسی طرح مذکورہ بالا صورت میں ظن غالب قیاساً معتبر۔ یاد رہے ظن غالب معتبر ہے بشرطیکہ اس سے بالائی صریح اور یقینی دلیل موجود نہ ہو ورنہ حتمی دلیل کے مقابلہ میں ظن غالب معتبر نہ ہوگا وغلبۃ الظن فی الشرع توجب العمل عند انعدام ما یؤقیہ من الدلیل میں یہی تصریح ہے۔

شرعاً ظن غالب معتبر ہونے کی مثال: بمنزلة المسافر..... ایک مسافر کو دوران سفر بوقت نماز وضو کی حاجت ہے اور پاس پانی نہیں ظن غالب ہے کہ قریب پانی میسر ہو سکتا ہے جب وجود ماء پر ظن غالب ہے تو شرعاً معتبر ہے اور تیمم جائز نہ ہو گا بلکہ پانی کی جستجو ضروری ہے۔ اسی طرح سمت قبلہ مترد یا مشتبہ اور مبہم ہون کی صورت میں بھی تحری کر کے ظن غالب کے مطابق عمل کرے گا ہاں اگر کوئی بتلانے والا ہو تو صریح نص کی وجہ سے ظن غالب پر عمل پیرا نہ ہو سکے گا۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب تک ظاہر نظر سے معلوم شدہ وصف متفق علیہا رہے تو قیاس کا حکم باقی و برقرار رہے گا۔ بطل بالفرق المناسب فرق پیدا ہونے سے قیاس باطل، دلیل یہ ہے کہ جس طرح ہم نے قیاساً ایک وصف کو علت قرار دیا تو کوئی دوسری مناسب وصف بھی وجود پذیر ہو سکتی ہے اس لئے فرق پیدا ہونے سے قیاس کا حکم باطل، مثلاً مذکورہ مثال ہی کو دیکھ لیجئے ہم نے تو اعطائے درہم کو دفع حاجت اور حصول ثواب پر محمول کیا اگر کوئی کہہ دے کہ قرض دیا ہے یا امانت واپس کی ہے تو علت بدل گئی ہماری بیان کردہ علت کی بناء تو قیاس و ظن غالب تھی جو فرق سے نہ رہی تو قیاس بھی باطل۔

اقسام ثلثہ میں فرق: فصل کی ابتدائی سطور میں مصنفؒ نے کہا ”انما یعرف کون المعنی علة بالکتاب وبالسنۃ وبالاجماع وبالا جتہاد“ قیاس کتاب وسنت سے معلوم شدہ علت کی بناء پر ہو قیاس اجماع سے معلوم شدہ علت کی بناء پر ہو قیاس اجتہاد اورائے سے معلوم شدہ علت کی بناء پر ہو یہ تین قسمیں ہوئیں چار قسمیں ہوتیں لیکن کتاب وسنت کو ملانے سے تین ہوئیں علیٰ ہذا کان العمل بالنوع الاول سے مذکورہ قیاس کی اقسام ثلثہ میں واجب العمل اور نافذ العمل ہونے کے اعتبار سے فرق بیان ہوا ہے۔ پہلی قسم یعنی کتاب وسنت سے معلوم شدہ علت کی بناء پر جو قیاس ہو اس پر عمل کرنا ایسے ہے جیسے گواہوں کی تعدیل و تزکیہ اور مکمل چھان بین کے بعد قاضی کا جو فیصلہ دو ٹوک اور اٹل ہوتا ہے وہ باطل نہیں ہوتا قیاس کی یہ قوی ترین قسم

باطل نہیں ہوتی اجماع سے معلوم شدہ علت کی بناء پر قیاس کی دوسری قسم ایسے ہے جیسے گواہوں کی صرف عدالت ظاہر ہونے پر قاضی کا فیصلہ تزکیہ شاہدین سے پہلے، اس فیصلے پر عمل اور اسکی عمفیذ واجب ہے تو قیاس کی قسم ثانی پر بھی عمل واجب ہے اجتہادورائے سے معلوم شدہ علت کی بناء پر قیاس ایسے ہے جیسے مستور الحال شاہدین کی گواہی پر قاضی کا فیصلہ کہ عمل واجب ہے، ہاں گواہوں کے کذب اور غلط بیان کے ظہور پر فیصلہ متاثر اسی طرح فرق واضح ہونے پر یہ قیاس بھی باطل۔

۴۔ فصل : چوتھی فصل قیاس پر وارد ہونے والے اشکالات ثمانیہ کے بیان میں ہے۔

الْأَسْوَءُ الْمَتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَّةٌ: الْمَمَانَعَةُ، وَالْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ، وَالْقَلْبُ، وَالْعَكْسُ، وَفَسَادُ الْوَضْعِ، وَالْفَرْقُ، وَالنَّقْضُ، وَالْمُعَارَضَةُ، أَمَّا الْمَمَانَعَةُ فَتَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا مَنَعُ الْوَصْفِ، وَالثَّانِي مَنَعُ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ: صَدَقَ الْفَطْرِ وَجِثَ بِالْفَطْرِ فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةُ الْفَطْرِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَهَا بِالْفَطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسِ يَمُونَهُ وَيَلْبِي عَلَيْهِ، وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ كَالَّذِينَ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ آدَاؤُهُ وَاجِبٌ، وَلَكِنْ قَالَ: الْوَاجِبُ آدَاؤُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْآدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الدِّينِ بَلْ حَرَمُ الْمَنَعِ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّحْلِيَةِ، وَهَذَا مِنْ قَبْلِ مَنَعِ الْحُكْمِ، وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ: الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَيْسَ تَثْلِيثُهُ كَالْغَسْلِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّثْلِيثَ مَسْنُونٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِي مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوضِ كِاطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالََةَ فِي بَابِ الْغَسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيعَابِ الْفِعْلِ لِلْمَحَلِّ، وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي بَابِ الْمَسْحِ بَأَنَّ الْإِطَالََةَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ الْإِسْتِيعَابِ، وَكَذَلِكَ يُقَالُ: التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنَّقُودِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النَّقُودِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا كَيْلًا يَكُونُ بَيْعُ النَّسْنَةِ بِالنَّسْنَةِ غَيْرَ أَنَّ النَّقُودَ لَا تَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالنَّقْبِضِ عِنْدَنَا.

”قیاس پر وارد ہونے والے اعتراض آٹھ ہیں ۱۔ ممانعت ۲۔ قول بموجب علت ۳۔ قلب ۴۔ عکس ۵۔ فساد وضع ۶۔

فرق ۷۔ نقض ۸۔ معارضہ۔ بہر حال ممانعت سود و قسم پر ہے، ان میں سے ایک انکار و صف ہے، دوسرا حکم کا انکار

ہے، اس کی مثال شوافع کے قول میں کہ صدقہ فطر یوم فطر کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اس لئے اس صاحب نصاب

کی عید الفطر کی رات وفات سے ساقط نہ ہوگا؟ جواب میں ہم کہتے ہیں: ہم فطر کی وجہ سے اس کا وجوب تسلیم نہیں

کرتے بلکہ ہمارے نزدیک اس بنیادورائے کی وجہ سے واجب ہوتا جس کا مکلف خرچہ و مؤنت برداشت کرتا ہے

اور اس کا ولی ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ واجب ہے تو نصاب ہلاک ہونے سے ساقط نہ

ہوگی مثل قرض کے؟ جواب میں کہتے ہیں: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ واجب ہے بلکہ اس کی ادائیگی واجب ہے، البتہ اگر کہا اسکی ادائیگی واجب ہے تو ہلاکت سے ساقط نہ ہوگی مثل دین کے مطالبے کے بعد؟ ہم جواب میں کہتے ہیں: ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قرض کی صورت میں ادائیگی واجب بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ و خلاصی کے ذریعے ذمہ داری سے سبکدوش ہو اور یہ منع حکم کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح جب کہا: سر کا مسح وضو میں رکن ہے تو دھونے کی طرح اسے بھی تین بار کرنا سنت ہو؟ جواب میں کہتے ہیں: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونے میں مسنون ہے بلکہ مقدار مفروضہ پر محل فرض میں فعل کو زیادہ و طویل کرنا ہے جیسے قیام و قرأت نماز میں لمبا کرنا، مگر یہ کہ دھونے میں طوالت متصور نہیں مگر تکرار کے ساتھ پورے محل کو گھیرنے میں۔ اسی طرح اعتراض میں کہا جاتا ہے اناج کے بدلے اناج کی بیج میں دونوں پر قبضہ شرط ہے مثل نقد کے؟ جواب میں کہتے ہیں: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نقد میں جانین سے قبضہ شرط ہے بلکہ شرط تو ان کی تعیین ہے تاکہ ادھار کی بیج ادھار کے عوض نہ ہو علاوہ اس کے کہ نقدی صرف قبضہ سے متعین ہوتے ہیں ہمارے نزدیک“

توضیح: اس عبارت میں قیاس پر پیش کردہ آٹھ سوالات کی اجمالی فہرست اور پہلے سوال ممانعت کی تفصیل کا ذکر ہے۔

سوالات ثمانیہ: اسولۃ بر وزن افعلۃ مثل اطعمۃ جمع مکسر ہے المتوجہۃ اس کی صفت ہے، راقم کے سامنے موجودہ نسخوں میں بکسر الجیم اسم فاعل مونث کا صیغہ مکتوب ہے اور باقاعدہ جر موجود ہے، حالانکہ یہ اسم فاعل کی بجائے اسم مفعول مفتوح الجیم مناسب ہے اس لئے کہ سوالات از خود متوجہ ہونے والے نہیں بلکہ متوجہ کئے گئے ہیں متوجہ کئے ہوئے سوالات، اردو میں تعبیر کے لئے تو بکسر الجیم کہا جائے گا اور اسم مفعول ہونا ”کئے ہوئے“ سے سمجھ آئے گا، وہ قیاس پر متوجہ ہونے والے سوالات، یہ اسم فاعل والا ترجمہ ہے ”قیاس پر متوجہ کئے ہوئے سوالات“ یہ اسم مفعول والا ترجمہ ہے راقم کے نزدیک دوسرا صیغہ اور ترجمہ بر محل ہے۔ پہلے صیغہ ومعنی میں خلل ہے، اسلئے کہ سوالات از خود متوجہ نہیں ہوتے متوجہ کئے جاتے ہیں اور متوجہ کئے گئے ہیں وللناس فیما یعشقون مذاہب، آٹھ سوالات یہ ہیں نمبر ۱۔ ممانعت نمبر ۲۔ قول بموجب علت ۳۔ قلب ۴۔ عکس ۵۔ فساد وضع ۶۔ فرق ۷۔ نقض ۸۔ معارضہ آگے ہر ایک کی تفصیل مع الدلیل والتمثیل آرہی ہے۔

پہلا سوال: ممانعت باب مفاعله کا مصدر ہے، ایک دوسرے کو روکنا منع کرنا، یہاں ممانعت کا مفہوم یہ ہے کہ متدل اور معلل چند مقدمات کی بناء پر دلیل پیش کرتا ہے حکم ثابت کرتا ہے سائل و معترض از راہ ممانعت اس کی دلیل کی کسی علت اور مقدمے کا انکار کر دیتا ہے، جناب آپ نے اس حکم کی جو دلیل و علت پیش کی ہے یہ دلیل و تعلیل نہیں یہ حکم اس بناء پر ثابت نہیں بلکہ یہ تو فلاں علت کی بناء پر ثابت ہے حاصل یہ کہ متدل کی علت کا انکار کر دیتا ہے، منع کر دیتا ہے ممانعت کی دو قسمیں ہیں پہلی منع الوصف صفت کا انکار کرنا دوسری منع الحکم سرے سے حکم کا انکار کرنا منع الوصف کا مطلب یہ ہے کہ معترض متدل کی بیان کردہ وصف و علت کو منع کر دے کہ حکم کی جو وصف آپ نے علت قرار دی ہے یہ درست و مسلم نہیں اس کی علت تو فلاں

دوسری صفت ہے یہ منع الوصف ہے منع الحکم کا مطلب یہ ہے کہ معترض متدل کی ذکر کردہ وصف کو تو مان لے لیکن حکم کا انکار کر دے کہ آپ نے جو وصف و علت بیان کی ہے درست و مسلم ہے لیکن جو حکم آپ نے ثابت کیا ہے یہ تسلیم نہیں دونوں صورتوں میں انکار و ممانعت ہے۔

منع الوصف کی مثال: ۱- مسئلہ یہ ہے کہ، صدقہ فطر، ہر اس شخص پر واجب ہے جو یکم شوال یوم الفطر کی صبح صادق کے وقت زندہ ہو صبح صادق سے پہلے وفات پانے والے پر، صدقہ فطر، واجب نہیں صبح صادق کے بعد پیدا ہونے والے صبی پر بھی واجب نہیں۔ صبح صادق کے بعد اسلام قبول کرنے والے پر واجب نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کی علت وہ ”راس“ ہے جس کی یہ مؤنت و خرچہ برداشت کرتا ہے، اس کا متولی ہے، اس لئے عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے وفات پانے والے پر واجب نہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ صدقہ فطر کی وجوب کی علت یوم الفطر کا آنا ہے ظاہر ہے غروب آفتاب سے یکم شوال کا وقت شروع ہو چکا پھر جب اس نے اپنی حیات میں سبب وجوب یوم الفطر کو پالیا تو صدقہ فطر واجب، اب اگر عید کا چاند دیکھنے کے بعد کوئی شخص رات کو مر گیا تو وجوب ساقط نہ ہوگا۔ قلنا لا نسلم: سے اسی کا جواب مذکور ہے کہ وجوب فطر کے لئے آپ کی بیان کردہ صفت و علت تسلیم بلکہ وجوب فطر کی صفت و علت راس کی مؤنت و تولی ہے یہ منع الوصف ہے۔

مثال: ۲- حضرات شوافع کہتے ہیں نصاب زکوٰۃ سال گزرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ ادا کرنا صاحب نصاب کے ذمہ واجب رہے گی بھلے نصاب پورا ہلاک ہو چکا، جیسے قرض مقروض کا مال ہلاک ہونے سے بذمہ واجب رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا تو زکوٰۃ بھی ساقط نہ ہوگی ”جعل الشافعی وجوب مقدار الزکوٰۃ علة للحکم وهو بقاء الواجب بعد هلاك المال“ امام شافعیؒ نے بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کے وجوب کو قرار دیا ہے اور ظاہر ہے چاہے مال ہلاک ہو گیا مقدار زکوٰۃ تو واجب ہے جب مقدار زکوٰۃ واجب تو واجب باقی رہا ساقط نہ ہوا۔

حنفیہ کہتے ہیں یہ وصف و علت تسلیم نہیں کہ بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کا وجوب ہے بلکہ ہم کہتے ہیں مقدار زکوٰۃ کی ادا واجب ہونا بقاء واجب کی علت ہے، جب مقدار واجب کا ادا کرنا بقاء واجب کی علت ہے تو نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں ادا ممکن نہ رہی جب علت مقدار واجب کی ادا نہ رہی تو بقاء واجب کیسے بذمہ باقی رہے گا تعبیر و تحقیق میں دقیق فرق ہے۔ شافعیہ نے مقدار زکوٰۃ کے وجوب، کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے حنفیہ نے مقدار واجب کی ادا، کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے اس لئے ان کے نزدیک وجود علت کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا ہمارے نزدیک ادائے متصور و میسر اور ممکن نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط۔ منع الوصف کی مثالیں مکمل ہوئیں خوب سمجھ لیں۔

منع الحکم کی مثال: ولسنن قال: الواجب اداؤہ سے منع الحکم کی پہلی مثال مذکور ہے چنانچہ ہذا من قبیل منع الحکم سے مصنف نے تصریح کر دی ہے بین السطور بھی مثال منع الحکم، لکھا ہے مصنف نے منع الوصف کی دوسری مثال ایسی بیان کی کہ اس سے منع الحکم کی طرف سرکا دیا سوال و جواب کی صورت میں ذکر کردہ مثال کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کہے مقدار زکوٰۃ کے

وجوب ادا کو علت قرار دینے میں بھی نصاب ہلاک ہونے سے واجب ساقط نہ ہوگا، جیسے قرض کی ادائیگی واجب ہے اداء دین واجب ہے پھر مدیون کا مال ہلاک ہونے سے دین ساقط نہیں ہوتا تو نصاب ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں؟

جواب: بطور ممانعت ہم اس حکم کو منع کرتے ہیں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر اداء دین واجب ہے جو آپ نے حکم لگایا بلکہ ہم کہتے ہیں قرض خواہ اور مال کے درمیان تخلیہ واجب ہے یعنی مدیون پر واجب ہے کہ دائن کو اپنا حق لینے سے رکاوٹ نہ بنے تاکہ وہ اپنا دین حق وصول کر لے تو مدیون پر تخلیہ واجب ہے اداء واجب نہیں چنانچہ مدیون کے مال سے دائن اپنا حق لے لے تو دین سے براءت ہو جاتی ہے حالانکہ ادائیں پائی گئی اخذ پایا گیا ہے اگر ادا کے وجوب کا قول اختیار کریں تو اخذ حق کی صورت میں دین سے عہدہ برآ اور سبکدوش نہ ہو حالانکہ ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے تو ثابت ہوا اداء دین واجب نہیں ہے بلکہ تخلیہ بین الدائن والمال واجب ہے تاکہ وہ اپنا حق لے لے اس لئے دونوں میں فرق ہے ہم آپ کا بیان کردہ حکم تسلیم نہیں کرتے یہی منع الحکم ہے۔

مثال ۲: شوافع کہتے ہیں مسح راس مثل وجہ، یدین، رجلین وضو میں فرض اور رکن ہے جس طرح چہرہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کو تین بار دھونا مسنون ہے اسی طرح سر کا مسح بھی تین بار مسنون ہے تاکہ چاروں فرائض میں تساوی فی التکلیف ہو جائے اعضائے مغسولہ پر قیاس کر کے مسح کے لئے بھی تثلیث کا حکم لگا دیا۔

جواب: حنفیہ کہتے ہیں یہ حکم منع ہے دلیل و تعلیل کی تفصیل یہ ہے کہ تثلیث سنت مقصودہ نہیں بلکہ مقصود تطویل و تکمیل فرائض ہے سنن اور واجبات تکمیل فرائض کے لئے مشروع ہیں چنانچہ صریح حدیث ہے وان انتقص قال الرب: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، ثم يكون سائر عمله على ذلك (ترمذی) جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ سنن وغیرہ فرائض کی تکمیل کے لئے ہیں جیسے فرض قراءت تو ثلث آیات قصار ہیں ہاں مسنون تطویل قراءت ہے طوال مفصل، اوساط مفصل، قصار مفصل، کی ترتیب و تفصیل مشہور و مسلم ہے اسی طرح فرض قیام تو ثلث تسبیحات کی مقدار ہے تطویل قیام مسنون و محبوب ہے ان سطور سے یہ بات واضح اور ثابت ہو چکی کہ سنن فرائض کی تکمیل کے لئے مشروع ہیں اعضاء وضو کے دھونے میں تطویل و تکمیل کی ایک ممکنہ صورت یہ ہے کہ ان کو بڑھا دیا جائے جیسے قراءت و قیام کی کیت و کیفیت کو بڑھا دیا لیکن یہ صورت اعضاء مغسولہ میں متحقق نہیں ہو سکتی کہ ہم ہاتھ کو کندھوں تک پاؤں کو پنڈلی اگھٹنے تک دھونے کا حکم دیں کیونکہ یہ تجاوز عن الحد ہے بجائے محل غسل فرض کے غیر محل اور غیر مأموور کی طرف بڑھ گئے جو روا نہیں اس لئے تکمیل فرض کے لئے یہاں اعضاء مغسولہ میں یہ صورت اختیار کی گئی کہ فعل غسل یعنی دھونے کو مکرر کر دیا کہ منصوص حد سے تجاوز کی بجائے تکرار غسل ہو اور تین بار دھونا تینوں اعضاء مغسولہ مسنون ہے باقی رہا مسح راس کہ وہاں تکمیل فرض کے لئے استیعاب راس ممکن ہے ربع راس کا مسح فرض اور پورے سر کا مسح سنت ہے جب سنت سے تکمیل فرض ہو چکی جس کے لئے سنت مشروع ہے تو پھر تثلیث کا حکم دینا درست نہیں کیونکہ تثلیث مقصود نہیں مقصود تو تکمیل فرض ہے جو استیعاب راس سے ہو چکی فلا حاجة لغيره۔

مثال ۳: حضرات شافعیہ کہتے ہیں اثاج اثاج کے بدلے بیجا اور خریداجائے تو مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے

اور اسے قیاس کیا ہے بیع النقود درہم دینار اور نقدی لین دین پر جس طرح نقدین کی خرید و فروخت میں اے احناف تمہارے نزدیک مجلس عقد میں عاقدین کا قبضہ ضروری ہے تو بیع الطعام بالطعام یعنی جنسین کے عقد میں بھی قبضہ ضروری ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ ہزار بار بلکہ بی شمار رحمتیں نازل فرمائیں حضرات احناف کی تربت پر کتنا عمیق الفکر اور دقیق النظر تھے کس وقت نظر سے اصول شرع کا مطالعہ اور احکام فرعیہ کا استنباط کیا کہ لکھتے پڑھتے سمجھتے دل باغ باغ اور شاد ہو جاتا ہے غور کیجئے کیا فرمایا بیع النقدین میں دراصل قبضہ شرط نہیں بلکہ بیع النسیہ بالنسیہ منظورہ سے بچنے کے لئے عوضین کی تعیین شرط ہے اور نقد میں قبضہ کے بغیر صرف اشارے سے تعیین نہیں ہو سکتی ہاں قبضے سے متعین ہو جاتے ہیں اس لئے بیع النقود میں قبضہ ضروری قرار پایا تاکہ تعیین عوضین ہو جائے بیع الطعام بالطعام اور دیگر اجناس میں اشارے سے تعیین ہو جاتی ہے اس لئے یہاں قبضہ کی ضرورت نہیں مقصود جب اشارے سے حاصل ہے تو پھر اس میں قبضہ شرط ٹھہرانے کی حاجت نہیں ہاں نقد میں اشارے سے تعیین نہیں ہو سکتی تو قبضہ ضروری ہے کما قرآن فی بیع الصرف۔

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ: فَهُوَ تَسْلِيمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانٌ أَنَّ مَعْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ، وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ، قُلْنَا: الْمِرْفَقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ، وَكَذَلِكَ يُقَالُ: صَوْمٌ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرَضَ فَلَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا: صَوْمٌ الْفَرَضُ لَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ التَّعْيِينَ هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، وَلَئِنْ قَالَ: صَوْمٌ رَمَضَانَ لَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا: لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذَلِكَ يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ وَهَذَا وَجَدَ التَّعْيِينَ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ.

”بہر قول بموجب علت: سو وہ وصف کا علت ہونا تسلیم کرنا ہے، اس کا بیان کرنا کہ اس کا معلول اس کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعویٰ کیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ”کہنی“ وضو میں انتہاء ہے تو دھونے کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی؟ جواب میں کہتے ہیں: کہنی ساقط کرنے کی حد ہے تو ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اعتراض میں کہا جاتا ہے رمضان کے روزے فرض روزے ہیں، تو قضاء کی طرح تعیین نیت کے بغیر جائز نہ ہوں گے؟ ہم نے جواب میں کہا: فرض روزے تعیین کے بغیر جائز نہیں مگر یہاں رمضان المبارک کے روزوں میں شریعت کی طرف سے تعیین موجود ہے۔ اگر کہیں رمضان المبارک کے روزے بندے کی تعیین کے بغیر جائز نہیں قضاء کی طرح؟ ہم کہیں گے قضاء تعیین کے بغیر جائز نہیں مگر قضاء میں تعیین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں، اسی لئے بندے کی تعیین شرط ہے اور یہاں رمضان المبارک

میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی تو پھر بندے کی تعیین کی شرط کی ضرورت ہی نہیں کما لا یخفی علیکم

توضیح: اس عبارت میں دوسرے سوال، قول بموجب علت کی دو مثالیں مع جواب مذکور ہے۔

قول بموجب علت: اس کا حاصل یہ ہے کہ معترض مسئلہ کی بیان کردہ علت کو تسلیم کر لے اور معلول و نتیجہ کو تسلیم نہ کرے بلکہ اسی علت کی بناء پر دوسرے معلول و نتیجہ اور ثبوت حکم کا دعویٰ کرے علت مسلم معلول ممنوع یہ قول بموجب علت ہے۔

مثال: ۱۔ قول بموجب علت کی پہلی مثال یہ ہے کہ امام زفر بن ہریر کہتے ہیں مرفقین غسل میں داخل نہیں صرف اور کلائیوں کا دھونا فرض ہے کہنیوں کا دھونا فرض نہیں دلیل و تعلیل یعنی علت یہ بیان فرمائی کہ غسل میں مرفقین حد و انتہاء ہے اور یہ اصول ہے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو مرفقین بھی دھونے میں داخل نہیں اور اس کا دھونا فرض نہیں دیکھئے مرفقین کے داخل نہ ہونے کی علت مرفق کا حد ہونا ہے اور معلول و حکم دھونے میں داخل نہ ہونا ہے لان الحد لا یدخل فی المحدد۔

جواب: جمہور فقہاء کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں اور کہنیوں سمیت ہاتھ دھونا فرض ہے باقی رہی امام زفر کی دلیل و تعلیل تو اس کا جواب انہیں انداز پر یہ ہے کہ مرفق حد ہے ہاں یہ مغسول کی حد نہیں بلکہ بازو کی طرف سے حد ساقط ہے آپ کے بقول حد محدود میں داخل نہیں تو مرفق حد ساقط معقو ط عنہ میں داخل نہیں بلکہ مغسول میں داخل ہے اس لئے اس کا دھونا فرض ہے عند الجمہور مرفق،، حد ساقط ہے اور محدود میں داخل نہیں بلکہ مغسول میں داخل ہے یہ قول بموجب علت ہے کہ مرفق حد ہے علت تسلیم ہے معلول و نتیجہ اور حکم غسل میں داخل نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ اسی علت کی بناء پر معلول و حکم یہ ہے مرفق معقو ط عنہ میں داخل نہیں مغسول میں داخل ہے۔

مثال: ۲۔ رمضان المبارک کا ادارہ مطلق نیت صوم سے عند الاحناف درست ہے تعیین ضروری نہیں شوافع کہتے ہیں مطلق نیت صوم کافی نہیں صوم رمضان کی تعیین ضروری ہے مثلاً روزہ رکھنے والے نے نیت کی میں نے روزہ رکھا تو اس کا روزہ درست ہے جبکہ شوافع کہتے ہیں میں نے رمضان کا روزہ رکھا کی نیت ضروری ہے خلاصہ یہ کہ صوم رمضان میں مطلق نیت صوم کافی ہے یا نیت ضروری ہے اول احناف اور ثانی شوافع کا قول ہے شوافع کی دلیل و تعلیل یہ ہے کہ، صوم رمضان، صوم فرض ہے اور قضاے صوم رمضان بھی صوم فرض ہے اور قضاے رمضان میں تعیین نیت ضروری ہے جب ایک فرض روزہ قضاے رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت صوم کافی نہیں تو دوسرے فرض صوم رمضان میں بھی تعیین نیت ضروری ہے نتیجہ یہ کہ دونوں میں تعیین نیت ضروری ہے فرض روزہ علت ہے اور تعیین نیت معلول ہے جب رمضان کا روزہ فرض تو تعیین نیت بھی ضروری ہے۔

جواب: ہم کہتے ہیں علت تسلیم ہے کہ صوم فرض کے لئے تعیین نیت ضروری ہے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہاں معلول تسلیم نہیں کہ رمضان کا روزہ مطلق نیت سے درست نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں صوم رمضان میں تعیین از روئے شریعت موجود ہے اس لئے شرعاً وجود تعیین کی وجہ سے بندے کی مطلق نیت کافی ہے نتیجہ یہ ہے کہ یہ قول بموجب علت ہے علت تسلیم اور معلول تسلیم نہیں فرض روزے میں تعیین نیت ضروری ہے چاہے از روئے شریعت ہو جیسے صوم رمضان میں ہے یا بندے کی طرف سے ہو جیسے قضا

رمضان میں مقبس علیہ قضاء رمضان میں تعین شرعی نہیں بلکہ ممنوعہ ایامِ غمرہ کے علاوہ پورے سال میں درست ہے تو تعین نیت کی ضرورت ہے مقبیس صوم رمضان میں تعین شرعی وارد اور موجود ہے تو مطلق نیت کافی ہے تعین تو دونوں فرض روزوں میں ہے لیکن صوم رمضان میں شرعاً اور قضاء رمضان میں روزے دار کی طرف سے ولین قال سے سوال مذکور ہے کہ صوم رمضان میں تعین عبد کے بغیر جائز نہیں؟ اس کا جواب تقریر سابق میں بتصریح موجود ہے کہ تعین عبد وہاں ضروری ہے جہاں تعین شرعی وارد نہ ہو تعین شرعی کے ہوتے ہوئے تعین عبد ضروری قرار دینا افضل اور راجح کو مفضل و مرجوح قرار دینا ہے جو روانہ اس لئے تعین شرعی تعین عبد سے بدرجہا بہتر ہے۔

صوم رمضان میں تعین شرعی کی دلیل: بین السطور حدیث پاک مکتوب ہے، اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان (البناہ ۲/۲۵۵) جب شعبان گذر چکا تو صرف رمضان کا روزہ ہوگا ثابت ہوا کہ صوم رمضان کی تعین بمقتضاء حدیث از روزے شریعت موجود ہے راقم کہتا ہے کہ آیت کریمہ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرہ ۱۸۵) سے بھی تعین شرعی ثابت ہو رہی ہے۔

وَأَمَّا الْقَلْبُ: فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرِيَانُ الرِّبَا فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جَرِيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَالْأَثْمَانِ فَيَحْرَمُ بَيْعُ الْحَفَنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ، قُلْنَا: لَا بَلْ جَرِيَانُ الرِّبَا فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جَرِيَانَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَثْمَانِ، وَكَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِيءِ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ إِتْلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ، قُلْنَا: بَلْ حُرْمَةُ إِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُولَةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقَى عِلَّةٌ لَهُ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُولًا لَهُ.

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِصِدِّ ذَلِكَ الْحُكْمِ بِقَيْصِيرِ حُجَّةٍ لِلْسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ، مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرَضَ فَيَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ لَهُ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا: لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرَضًا لَا يَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ، وَأَمَّا الْعُكْسُ فَنَعْنِي بِهِ أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا إِلَى وَجْهِ الْمَفَارَقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، وَمِثَالُهُ الْحُلْيُ أَعِدْتُ لِلْإِبْتِدَالِ فَلَا يَجِبُ فِيهَا الزَّكَاءُ كَثِيَابِ الْبَدَلَةِ، قُلْنَا: لَوْ كَانَ الْحُلْيُ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاءُ فِي حُلْيِ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبَدَلَةِ.

”بہر حال قلب سو دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک یہ کہ معترض بنادے جسے معلل نے حکم کی علت قرار دیا اسی حکم

کے لئے معلول، اس کی مثال احکام شرعیہ میں ہے سود کا جاری ہونا پیمانہ میں سامنے والے کثیر اناج میں واجب و ثابت کرتا ہے قلیل میں اسکے جاری ہونے کو جیسا کہ ثمنوں میں، تو ایک مٹھی غلہ کی بیج دو مٹھی کے عوض حرام ہوگی؟ ہم نے کہا معاملہ اس طرح نہیں بلکہ قلیل میں سود کا جاری ہونا کثیر میں اسکے جاری ہونے کو واجب کرتا ہے جیسے نقدی و ثمن۔ اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں جان کے ضیاع کا حرام ہونا واجب کرتا ہے عضو کے اتلاف کی حرمت کو شکار کی مثل؟ ہم نے کہا: بلکہ عضو کا ضائع کرنا واجب کرتا ہے جان کے اتلاف کی حرمت کو شکار کی طرح، پھر جب اسکی علت کو پلٹ کر اسی حکم کے لئے معلول بنا دیا گیا تو اس کے لئے علت نہ رہی اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ ایک چیز شئی واحد کے لئے علت ہو اور اسی کے لئے معلول بھی۔

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل و معلل نے جس چیز کو اپنے دعویٰ میں ایک حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اسے اس حکم کی ضد کی علت بنادے تو وہ معترض کی دلیل بن جائے بعد اسکے کہ وہ معلل کی دلیل تھی، اس کی مثال بقول امام شافعیؒ رمضان المبارک کے فرض روزے ہیں، ان کی تعیین شرط ہے قضاء کی طرح؟ ہم نے کہا: جب روزہ فرض ہو تو شریعت کی تعیین ایام کے بعد اسکی تعیین کی ضرورت نہیں مثل قضاء روزوں کے۔ بہر حال عکس: ہم تو اس سے مراد لیتے ہیں کہ معترض مستدل کی دلیل و اصل سے اس طریقے سے دلیل پکڑے کہ مستدل اصل و فرع کے درمیان فرق واضح کرنے پر مجبور ہو، اسکی مثال وہ زیورات ہیں جو پہننے کے لئے تیار کئے گئے، استعمال کے کپڑوں کی مثل (مستعمل زیورات) میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں؟ جواب میں ہم نے کہا: اگر مستعمل زیورات مستعمل کپڑوں کی طرح ہیں تو ثیاب بذلہ و مستعملہ کی طرح مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔“

توضیح: اس عبارت میں تیسرے سوال قلب کی دونوں قسموں کی تعریف تفصیل مع تمثیل مذکور ہے۔

قلب کی تعریف و اقسام: قلب کا لغوی معنی ہے پلٹنا، الٹ دینا الٹ پلٹ اور تہہ بالا کرنا اس کی دو صورتیں ہیں الاول جعل اسفل الشئ اعلاہ و اعلاہ اسفله کقلب القصعة و الکاس پہلی قسم و صورت یہ ہے کسی چیز کے نچلے حصے کو اوپر اور اوپر والے حصے کو نیچے کرنا جیسے پلٹ گلاس وغیرہ کو الٹ دینا الشانی جعل باطن الشئ ظاہرہ و ظاہرہ باطنہ کقلب الجراب و الجودب دوسری قسم و صورت یہ ہے کہ کسی چیز کے اندرونی حصے کو باہر اور باہر والے حصے کو اندر کرنا جیسے تھیلی اور موزے کو پلٹنا دونوں کا حاصل ایک ہے تغیر ہینۃ الشئ علی خلاف الہیاء الی کان علیہا کسی چیز کی سابقہ حالت و ہیئت کو اس کے برعکس کر دینا یہ تو لغوی حد تک تعریف و تقسیم ہے عند الاصولیین دو قسمیں مصنف نے ذکر کی ہیں۔

قسم اول: اہل اصول کے نزدیک قلب کی پہلی قسم یہ ہے کہ مستدل کی پوری دلیل کو الٹ دینا اس طرح کہ اس نے جسے علت قرار دیا تو معترض اسے معلول قرار دے اور جسے معلول قرار دیا اسے علت بنادے یعنی اس کی تقریر کو بالکل برعکس کر دیا۔

مثال ۱: حضرات شافعیہ کہتے ہیں اجناس کی باہمی خرید و فروخت اور ادل بدل میں کمی زیادتی سود ہے یعنی دس کلو گندم بارہ کلو گندم کے عوض بیچنا یا خریدنا درست نہیں کیونکہ یہ سود ہے اس کی دلیل اشیاء ستہ والی حدیث ہے جو بار بار ہم پڑھتے آئے ہیں قیاس یوں پیش کیا کہ کثیر مقدار میں سود بالاتفاق حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی سود حرام ہے اور حفۃ کی بیع حفثین کے عوض حرام ہے جیسا کہ سونا چاندی میں قلیل و کثیر کے اندر سود حرام ہے ان کے نزدیک اناج وغیرہ میں علت ربا طعم ہے اور سونا چاندی میں علت ربا ثمنیت ہے دونوں اموال ربویہ ہونے میں متفق اور مشترک ہیں مقدار کثیر ہیں اجراء ربا کو مقدار قلیل میں اجراء ربا کی علت قرار دیا اور حفۃ کی بیع حفثین کے عوض کی حرمت و عدم جواز حکم ہے۔

جواب: بطور قلب ہم جواب میں کہتے ہیں کہ معاملہ برعکس ہے یعنی اناج کی مقدار قلیل میں سود کی حرمت مقدار کثیر میں حرمت کی علت ہے اور پیمانہ میں آنے والی قلیل مقدار نصف صاع ہے اس سے کم مقدار کے لئے پیمانہ نہیں نتیجہ یہ ہے کہ قلیل مقدار نصف صاع میں سود حرام ہے اور کثیر مقدار میں بھی حرام ہے باقی حفۃ اور حفثین نصف صاع سے کم ہونے اور پیمانہ میں نہ آنے کی وجہ سے درست ہے دیکھئے علت اور معلول دونوں کا ٹکس ہوا انہوں نے کثیر مقدار کو قلیل میں اجراء سود کے لئے علت قرار دیا ہم نے قلیل کو کثیر کے لئے علت قرار دیا انہوں نے ایک مٹھی بعوض دو مٹھی کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہم نے اسے درست قرار دیا یہی قلب یعنی الٹنا ہے۔

مثال ۲: مسئلہ یہ ہے اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے تو اسے حرم میں قصاصاً قتل کرنا ہمارے نزدیک درست نہیں ہاں اس کا کھانا پینا بند کر کے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا پھر باہر نکلنے پر قصاص لیا جائے گا دلیل ارشاد ربانی ہے ومن دخلہ کان امنا (آل عمران ۹۷) شوافع کہتے ہیں اس سے حرم میں قصاص لیا جائے گا یہ تو اختلافی مسئلہ ہوا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی کا ہاتھ کاٹ کر حرم میں پناہ لے تو کیا اس سے حرم میں عضو کا بدلہ لیا جائے گا یا نہیں؟ یہاں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عضو کا بدلہ لینا جائز ہے شوافع قیاس پیش کرتے ہیں کہ اہلاک نفس کی حرمت اتلاف عضو کی حرمت کی علت ہے یعنی عضو ضائع کرنے کی حرمت کو واجب کرتی ہے جیسے حرم میں شکار کرنا حرام ہے تو اس کا عضو و پر وغیرہ کا نسا بھی حرام ہے اے احناف جب آپ عضو کے بدلے کو حرام میں حرام نہیں کہتے تو جان کے قصاص و عوض کو بھی حرام نہ ہونا چاہیئے اور حرم میں قصاص جائز ہونا چاہئے۔

جواب: ہم کہتے ہیں معاملہ برعکس ہے اہلاک نفس اتلاف عضو کو واجب نہیں کرتا بلکہ اتلاف عضو اہلاک نفس کو واجب کرتا ہے اور اتلاف عضو اہلاک نفس کی علت ہے جیسے شکار میں کہ جس طرح حد و حرم میں شکار کا عضو کا نسا حرام ہے تو اسے جان سے مارنا بھی حرام ہے اتلاف عضو علت ہے معلول نہیں جب یہ ثابت ہو گیا تو اتلاف نفس کو علت قرار دینا دشوار ہے اس لئے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اہلاک نفس معلول بھی ہو اور علت بھی نتیجہ یہ ہے کہ آپ کا قیاس درست نہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کما قررنا۔

قسم ثانی: دوسری قسم یہ ہے کہ متدل نے جسے ایک حکم کے لئے علت قرار دیا تو معترض اسی کو اس کی ضد دوسرے حکم کی علت

دوسرے حکم کی علت قرار دے یعنی علت کو تو علت رہنے دے لیکن معلول دوسرا قرار دے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جو مستدل کی دلیل تھی اب وہی معترض کی دلیل ٹھہری۔

مثال: شوافع کہتے ہیں رمضان المبارک کا روزہ فرض ہے اور قضاء رمضان بھی فرض ہے فرض ہونے میں دونوں مساوی ہیں اور فرض رہ جانے کی صورت میں قضا بھی فرض، قضاء رمضان کے لئے تعین نیت ضروری ہے مطلق صوم کی نیت کافی نہیں جب ایک فرض قضاء رمضان کے لئے تعین نیت ضروری ہے، تو دوسرے فرض صوم رمضان کے لئے بھی تعین نیت ضروری ہے یعنی قضاء کے لئے تعین نیت کا ضروری ہونا صوم رمضان میں تعین کے لئے علت ہے دراصل فرضیت کو علت اور قدر مشترک قرار دیا، جب ایک فرض قضاء میں تعین ضروری، تو دوسرے فرض صوم رمضان میں بھی تعین نیت ضروری ہے۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ صوم رمضان ایسا فرض ہے جس کی تعین از روئے شریعت موجود ہے تو معلوم ہوا صوم فرض میں تعین ضروری ہوتی ہے اگر صوم فرض میں تعین ضروری نہ ہوتی تو شریعت و شارع کی طرف سے تعین نہ پائی جاتی جب صوم رمضان میں تعین از روئے شریعت موجود ہے تو قضاء رمضان میں بھی تعین نیت ضرورت ہے ہاں اگر صوم قضاء شروع کرتے ہی متعین ہو چکا تو پھر مزید تعین کی ضرورت نہیں غور کیجئے مستدل نے قضاء رمضان فرض کو علت بنا کر صوم رمضان کے لئے تعین ضروری ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور ہم نے صوم رمضان ہی سے عدم تعین من العبد کو ثابت کیا۔

سوال رابع عکس کی تعریف و تمثیل: عکس کا لغوی معنی کسی چیز کو سابقہ حالت کی طرف لوٹانا ہے اور اہل اصول کی اصطلاح میں عکس یہ ہے معترض مستدل ہی کی علت سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اور معلل اول اصل و فرع یعنی مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے، سابقہ قلب اور آئندہ فساد وضع سے دقیق فرق ہے۔

مثال: حضرات شوافع کہتے ہیں استعمال ہونے والے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں یہ حکم استعمال ہونے والے کپڑوں پر قیاس سے لگاتے ہیں اس طرح کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں (یہ حکم بالاتفاق ہے کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں) جب استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں تو استعمالی زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔

جواب: بطور عکس ہم جواب دیتے ہیں بلکہ بصد آداب دریافت کرتے ہیں کہ حضور فرمائیے! مردوں کے پاس جو زیورات ہوں ان پر زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ تو جواب ملتا ہے جی ہاں! مردوں کے لئے تیار کئے گئے زیورات میں زکوٰۃ فرض ہے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ رجال کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ فرض ہے تو جواب ملتا ہے جی نہیں اب تو ہم عرض کر سکتے ہیں کہ مردوں کے زیورات اور استعمالی کپڑوں میں فرق چہ معنی دارد؟ عورتوں کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ ہے نہ ان کے زیورات میں تو مردوں کا کیا قصور ہے کہ ان کے زیورات میں زکوٰۃ ہے؟ تو شوافع فرق بیان کرتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیور منع ہے، اس لئے یہاں ابتداء استعمال متحقق نہیں! ہم کہتے ہیں زیورات میں علی الاطلاق استعمال و ابتداء مؤثر نہیں بلکہ سونا چاندی کی قیمت یکساں ہے بھلے نیا ہو یا پرانا صرف بناوٹ کی قیمت متاثر ہوتی ہے نئے تیار کردہ کی قیمت مختلف اور پرانے استعمال

شدہ کی قیمت مختلف بناوٹ و ہیئت متاثر ہونے کی وجہ سے ہے حقیقت میں تغیر و تاثر کی وجہ سے نہیں دیکھئے جواب پر شوافع فرق بیان کرنے پر مجبور ہوئے۔

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ: فَأَلْمَرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَضْفًا لَا يَلِيقُ بِذَلِكَ الْحُكْمُ، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ: اخْتِلَافُ الدِّينِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهُ كَمَا تَدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ، فَإِنَّهُ جُعِلَ الْإِسْلَامُ عِلَّةً لِرِوَالِ الْمَلِكِ، قُلْنَا: الْإِسْلَامُ عَهْدٌ عَاصِمًا لِلْمَلِكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي زَوَالِ الْمَلِكِ، وَكَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ إِنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْآمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةً، قُلْنَا: وَضَفٌ كَوْنُهُ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي عَدَمِ الْجَوَازِ، وَأَمَّا النِّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ: الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالْتِيَمِ، قُلْنَا: يَنْتَقِضُ بَغْسِلِ الثُّوبِ وَالْبِنَاءِ، وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ: فَمِثْلُ مَا يُقَالُ: الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيثُهُ كَالْغَسْلِ، قُلْنَا: الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنَّ تَثْلِيثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ

”بہر حال وضع کا فساد اس سے تو مراد یہ ہے کہ ایسی صفت کو علت بنا دیا جائے جو اس حکم کے لئے درست اور اس حکم

کے لائق نہ ہو۔ اس کی مثال شوافع کا قول زوجین میں سے ایک کے اسلام لانے کی صورت میں دین کا اختلاف

نکاح پر طاری ہوا ہے تو وہ اس نکاح کو فاسد کر دے گا جیسے میاں بیوی میں سے ایک کا مرتد ہو جانا، سو تحقیق انہوں

نے اسلام قبول کرنے کو ملک متعہ کے زوال کی علت بنا دیا؟ جواب میں ہم نے کہا: اسلام اُملاک و حقوق کے تحفظ

کے لئے ہے تو ملک انتفاع کے زوال میں مفید و مؤثر نہیں۔ اسی طرح ”طولِ حرۃ“ کے مسئلہ میں بیشک وہ آزاد آزاد

عورت سے شادی کرنے پر قدرت رکھتا ہے تو اس کے لئے لونڈی سے نکاح جائز نہیں جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں

پہلے سے آزاد عورت ہو؟ آزاد کا اس حالت میں ہونا کہ نکاح پر قدرت رکھتا ہے نکاح جواز کا مقتضی ہے تو عدم جواز

میں مؤثر نہ رہے گا۔ بہر حال نقض: مثلاً جو کہا جاتا ہے وضو پاکی کا سبب ہے تو اس کے لئے نیت شرط ہے جیسے تیمم میں

؟ جواب میں ہم کہتے ہیں یہ استدلال ٹوٹ جاتا ہے کپڑا اور برتن دھونے سے (کہ یہاں بھی حصول طہارت ہے)

بہر حال معارضہ: مثلاً جو کہا جاتا ہے سر کا مسح وضو میں فرض ہے تو اسے بھی تین بار کرنا مسنون ہے دھونے کی مثل؟

جواب میں ہم کہتے ہیں مسح فرض ہے اسکی تثلیث سنت نہیں موزوں پر مسح اور تیمم کی طرح“

توضیح: اس عبارت میں آخری تین سوالات کی تعریفات و تمثیلات مع جوابات مذکور ہے۔

فساد وضع: فساد وضع کا معنی ہے بنیاد کا بگاڑ، مقصود یہ ہے کہ متکلم و مستدل ایسی صفت کو کسی حکم کی علت بنا دے جو اس کے

مناسب نہیں اور علت مؤثرہ نہیں بلکہ وہ اس کے مقابل میں مؤثر و مفید ہو مثال: اس کی مثال حضرات شوافع کا یہ استدلال ہے

کہ اگر زوجین کافرین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو ان کے مابین اسی وقت فرقت و جدائی واقع ہو جائے گی ان کا

رشتہ ازدواجیت فاسد و ختم ہو جائے گا دلیل یہ ہے کہ قبول اسلام نکاح پر طاری ہوا ہے یعنی پہلے سے نکاح موجود تھا پھر اختلاف دین پیش آیا کہ ان میں سے ایک اسلام قبول کر لیا جب اختلاف دین پایا گیا تو نکاح فاسد، جیسے زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں ارتداد نکاح کو فاسد کر دیتا ہے۔

جواب: ہم کہتے ہیں دونوں میں سے کسی ایک کے قبول اسلام سے نکاح فاسد نہ ہوگا کیونکہ اسلام تو محافظ ہے مزیل نہیں اس لئے قبول اسلام اور دخول فی الاسلام زوال ملک متعہ کے لئے نہیں! ہاں زوجین میں سے جو مسلمان ہوا فقہا دوسرے پر اسلام پیش کریں گے اس نے قبول کر لیا تو بہتر ورنہ اس کے انکار اور کفر پر اصرار کو فساد نکاح کا سبب قرار دیکر نکاح ختم یعنی اہل اصول کی زبان میں قبول اسلام زوال نکاح کی علت نہیں اباعن الاسلام زوال عقد کی علت ہے اسی لئے احناف کہتے ہیں محض زوجین کا فرین میں سے ایک کے اسلام لانے سے نکاح ختم نہ ہوگا کیونکہ شوافع کے قول کی بنیاد فاسد ہے۔

مثال: ۲۔ دوسری مثال یہ ہے کہ طول حرہ پر قدرت کی صورت میں بقول شوافع باندی سے نکاح درست نہیں جیسے کسی کے عقد میں پہلے آزاد عورت موجود ہو تو اس پر باندی سے نکاح نہیں کر سکتا دلیل طول حرہ پر قدرت ہے جب آزاد عورت سے نکاح کے اخراجات پر قدرت حاصل ہے تو باندی سے نکاح جائز نہیں۔

جواب: حنفیہ کے نزدیک طول حرہ قدرت کی صورت میں کثیر سے نکاح جائز ہے دلیل شوافع کا جواب یہ ہے کہ آزاد شخص کا نکاح کے اخراجات پر قادر ہونا تو جواز نکاح کا مقتضی ہے نہ کہ عدم جواز کا ہاں عجز تو مانع ہو سکتا ہے قدرت کیونکر مانع ہو؟ جسے آپ نے عدم جواز کے لئے مؤثر قرار دیا ہے یہ تو جواز نکاح کے لئے مؤثر ہے سابقہ مثال میں قبول اسلام کو فساد نکاح کی علت قرار دیا حالانکہ اسلام صلاح و سداد کا علمبردار ہے یہاں طول حرہ پر قدرت کو عدم جواز کی علت قرار دیا حالانکہ یہ جواز کی مقتضی ہے نہ کہ عدم جواز کے لئے مؤثر یہی فساد وضع ہے کہ بنیاد میں ہی بگاڑ ہے۔

نقض: اس کا معنی ہے توڑنا حاصل یہ ہے کہ قائل متدل کی علت کو توڑ دینا اور ایسا استدلال پیش کرنا کہ وہ ششدر رہ جائے مثلاً حضرات شوافع کہتے ہیں وضو میں نیت شرط ہے جیسے تیمم میں نیت شرط ہے دلیل و تعلیل یہ ہے وضو سے طہارت و پاکیزگی حاصل ہوتی ہے تیمم سے بھی طہارت حاصل ہوتی ہے جب طہارت دونوں سے ہے تو نیت بھی دونوں میں شرط ہے

جواب: بطور نقض یہ جواب ہے کہ حضور ناپاک برتن کو دھونا اور مانجھنا طہارت ہے یا نہیں؟ یقیناً طہارت ہے تو یہاں بھی نیت شرط ہونی چاہیئے حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں حالانکہ طہارت تو حاصل ہو رہی ہے؟ جب برتن دھونے میں نیت شرط نہیں تو بدن دھونے میں بھی نیت شرط نہیں باقی تیمم میں نیت طہارت کی وجہ سے شرط نہیں بلکہ مٹی کے اصالت مفید طہارت نہ ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ پانی تو علی الاطلاق مفید طہارت ہے، ہاں حصول ثواب نیت پر موقوف ہے، حصول طہارت کے لئے نیت شرط نہیں اور نہ ہی پاکی حاصل ہونا نیت پر موقوف ہے۔

معارضہ: مصنف کا ذکر کردہ آخری سوال معارضہ ہے یہ مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنی مقابلہ کرنا مراد یہ ہے کہ متدل نے جس

علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا معترض نے اسے پلٹ کر اس طرح پیش کیا کہ مستدل کے حکم کے اثبات و ثبوت کی بجائے اس کے برخلاف پر دلیل ہو مثال اس کی یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں مسح راس میں تثلیث مسنون ہے دلیل یہ ہے کہ مسح راس دیگر اعضاء ثلاثہ مغسولہ (چہرہ یدین رجلین) کی طرح وضو میں رکن ہے جب دیگر میں تثلیث غسل مسنون ہے تو مسح راس میں بھی مسنون ہے یعنی رکن ہونا تثلیث کے ثبوت کے لئے علت مثبتہ ہے۔

جواب: حنفیہ نے بطور معارضہ کہا کہ مسح راس رکن ہے اس لئے اس میں تثلیث نہیں جیسے موزوں پر مسح کرنا اور تیمم کرنا رکن ہیں ان میں تثلیث نہیں تو مسح راس میں بھی نہیں دیکھئے، مسح راس رکن کو انہوں نے اثبات تثلیث کے لئے علت قرار دیا جبکہ احناف نے معارضہ میں اسے ہی اس کے خلاف عدم تثلیث کے لئے دلیل و علت قرار دیدیا۔

۵۔ فصل: پانچویں فصل حکم کے متعلقات، سبب، علت، شرط، اور علامت کے بیان میں ہے۔

الْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ، وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهِ، وَيُوجَدُ عِنْدَ شَرْطِهِ، فَالسَّبَبُ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ، كَالطَّرِيقِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُضُوءِ إِلَى الْمَقْصِدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ، وَالْحَبْلُ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُضُوءِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِدْلَاءِ، فَعَلَى هَذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا، وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً، مِثَالُهُ فَتُحُ بَابِ الْإِصْطَبَالِ وَالْقَفْصِ وَحَلِّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِّلتَّلَفِ بِوَاسِطَةٍ تَوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ، وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُونَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَدَّرَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِينَئِذٍ، وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا رَفَعَ السَّكِينُ إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهُ يَضْمَنُ، وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيُّ عَلَى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلَى مَالٍ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ، وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُؤَدَّعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُحْرِمَ غَيْرَهُ عَلَى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهُ لِأَنَّ رُجُوبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُؤَدَّعِ بِإِعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالذَّلَالَةِ، وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الدَّلَالََةَ مَحْظُورٌ إِحْرَامُهُ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطَّيِّبِ وَلُبْسِ الْمَخِيطِ فَيَضْمَنُ بِإِرْتِكَابِ الْمَحْظُورِ لَا بِالذَّلَالَةِ إِلَّا أَنَّ الْجَنَابَةَ إِنَّمَا تَتَقَرَّرُ بِحَقِيقَةِ الْقَتْلِ فَإِمَّا قَبْلَهُ فَلَا حُكْمَ لَهُ لِحَوَازِ ارْتِفَاعِ أَثَرِ الْجَنَابَةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْدِمالِ فِي بَابِ الْجَرَاحَةِ.

”شرعی حکم اپنے سبب سے معلق ہوتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے، پس سبب وہ ہے جو کسی چیز کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو، جیسے راستہ، تحقیق یہ چلنے کے واسطے سے منزل مقصود

تک پہنچنے کا سبب ہے، اور ذول کی رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے، اسی تفصیل پر ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا راستہ اور واسطہ ہو شرعاً اسے اس حکم کے سبب سے موسوم کیا جاتا ہے اور سبب و حکم کے درمیانی واسطہ کو علت سے موسوم کیا جاتا ہے، اور علت نام رکھا جاتا ہے، اس کی مثال اصطلح اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے، کیونکہ یہ جانور، پرندے، اور غلام کے ضائع کرنے کا سبب ہے ایسے واسطے کے ساتھ جو جانور، پرندے، اور غلام سے پایا گیا اور سبب جب علت کے ساتھ جمع ہو تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سوا سبب کے مگر جب علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو اس وقت بھی سبب کی طرف منسوب ہوگی۔ اسی بناء پر ہمارے اصحاب حنفیہ نے کہا: جب کسی نے بچے کو چھری دی پھر اس نے اپنے آپ کو مار دیا تو ضامن نہ ہوگا، اگر چھری بچے کے ہاتھ سے گری پھر اسے زخمی کر دیا تو (چھری دینے والا) ضامن ہوگا، اگر کسی نے بچے کو سواری کے جانور پر سوار کیا پھر اس بچہ نے اس جانور کو چلایا تو جانور دائیں بائیں کودا بچہ گر پڑا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا، اگر کسی نے دوسرے کے مال یا جان پر دلائی کی پھر اس نے اسے چرا لیا یا مار دیا، یا کسی قافلے پر دلائی کی کہ اس نے اس پر ڈاکہ ڈالا تو دلال پر ضمان واجب نہیں۔ یہ حکم اس کے برخلاف ہے جب مودع یعنی امین نے امانت پر چور کی دلائی کی تو اس نے اسے چرا لیا، یا احرام والے نے دوسرے کو حرم کے شکار پر رہنمائی کی پھر اس نے اسے مار دیا اس لئے کہ امین پر ضمان کا وجوب اپنے اوپر واجب حفاظت کی ذمہ داری کے چھوڑنے کے اعتبار سے ہے، اور محرم پر اس اعتبار سے کہ دلالت اسکے احرام کے حق میں ممنوع ہے جیسے خوشبو کو چھونا اور سلا ہوا کپڑا پہننا، تو اس ممنوع کے سرزد ہونے کی وجہ سے ضامن ہونا نہ دلالت سے، ہاں مگر جنایت قتل کے تحقق سے پختہ ہوئی۔ بہر حال اس سے پہلے ضمان کا حکم نہ تھا جنایت کے مرتفع ہونے کے امکان کی وجہ سے جیسے زخم مندمل ہونا جراحت کے باب میں“

توضیح: اس عبارت میں متعلقات احکام سبب علت اور شرط مذکور ہیں۔

آغاز کتاب: سے مصنف احکام شرعیہ فرعیہ کے دلائل اربعہ ترتیب وار بیان کرتے آئے ہیں، اب انتہاء اور ڈھلان کی طرف جاتے ہوئے متعلقات احکام ذکر کر رہے ہیں، اس فصل میں سبب علت اور شرط کا ذکر لائے ہیں، دراصل احکام شرعیہ کے متعلقات چار ہیں ۱۔ سبب ۲۔ علت ۳۔ شرط ۴۔ علامت۔

احکام کے متعلقات اربعہ میں وجہ حصر: حاشیہ ۲ میں ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ جس سے احکام شرع متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں، وہ متعلقہ امر شئی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں؟ اگر شئی میں داخل ہے تو رکن ہے، اگر شئی میں داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ شئی میں مؤثر ہوگا یا نہیں؟ اگر شئی میں مؤثر ہے تو علت ہے اگر شئی میں مؤثر نہیں تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو فی الجملہ اس شئی کی طرف مفضی و موصول یعنی پہنچانے والا ہوگا یا نہیں؟ اگر مفضی و موصول ہے تو سبب ہے، اگر موصول نہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ شئی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں؟ اگر شئی اس پر موقوف ہے تو شرط ہے

ورنہ علامت ہے۔ خوب سمجھ لیں! مصنفؒ نے پہلی تین چیزیں ذکر کی ہیں تاثر و قوت میں تو علت قویٰ لیکن مصنفؒ نے پہلے سبب کو بیان کیا ہے تاکہ علت سمجھنے میں آسانی ہو۔ اگر یاد ہے تو بحث اول فصل ۵ میں سبب و علت کی تعریف اور ان کے درمیان فرق ہم پڑھ چکے ہیں تفصیل سے قبل مصنفؒ نے اجمالی تبصرہ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ حکم سبب سے متعلق ہوتا ہے، علت سے ثابت ہوتا ہے اور وجود شرط کے وقت پایا جاتا ہے۔

سبب کی تعریف و مثال: سبب کا معنی ہے ذریعہ، راستہ، واسطہ، رسی۔ ”شرعاً اہل اصول کے نزدیک ”سبب وہ ہے جو واسطہ سے کسی چیز و حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو“ ادھر سبب، ادھر حکم سبب میں واسطہ حکم تک پہنچنے کے واسطہ سے پہنچنے والا سبب ہے، جیسے شراء باندی میں ملک متعہ کے ثبوت کے لئے سبب ہے! سبب اور حکم کے درمیان واسطہ و علت ملک رقبہ ہے۔ مصنفؒ نے عام فہم مثال ذکر کی ہے کہ منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے راستہ و شارع سبب ہے چلنے کے واسطہ سے، اسی طرح رسی ڈول کے ذریعہ پانی تک پہنچنے کا ذریعہ اور سبب ہے تو راستہ اور رسی سبب ہیں۔

مثالہ فتح باب الاصل طبل مصنفؒ نے مثال بیان کی کہ ایک اصطل (اور باڑے) میں جانور بند ہیں کسی نے دروازہ کھول دیا تو جانور نکل گئے اور ضائع ہو گئے۔ پنجرے میں بند پرندوں کا پنجرہ کھول دیا، پرندے اڑ گئے، غلام و قیدی زنجیر میں جکڑا ہوا تھا، زنجیر کھول دیا اور وہ بھاگ گیا۔ اب دیکھئے باڑے اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور زنجیر کھولنا جانور، پرندے وار غلام کے تلف و ضیاع کا سبب ہے کہ اسی واسطے سے یہ تینوں ضائع ہوئے اور ہاتھ سے نکل گئے۔ یہ کھولنا سبب ہے، جانور، پرندے کا نکلنا اور غلام کا بھاگنا علت ہے، ان تینوں کا ہاتھ سے نکل جانا یعنی ضائع ہونا حکم ہے۔ وفی الحاشیۃ وکل واحد من الفتح والحل سبب، والخروج والذهاب علۃ۔

انطباق و تطبیق: سبب کی تعریف و مثال پڑھ اور سمجھ لی ہے! الحمد للہ! اب منطبق کرتے ہیں۔ ہم نے فصل کی پہلی سطر میں پڑھا ہے کہ حکم سبب سے متعلق ہوتا ہے، علت سے ثابت ہوتا ہے اور وجود شرط کے وقت پایا جاتا ہے، مذکور مثال میں حکم یہ ہے کہ دروازہ اور زنجیر کھولنے والے پر جانور، پرندے اور غلام کی ضمان واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے، اس سے سبب صادر ہوا ہے علت نہیں، خروج و ذہاب علت جانور، پرندے اور غلام کی طرف سے ہے، اس لئے جس سے سبب صادر ہوا اس پر ضمان نہیں (اگرچہ سرزنش ہوگی تاکہ آئندہ محتاط رہے)۔

سبب و علت میں سے حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تعریف و مثال اور حکم و تطبیق کے بعد اب مصنفؒ اصول بیان فرما رہے ہیں کہ، اگر سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو پھر سبب کی طرف نسبت ہوگی۔

چنانچہ مذکور مثالوں میں یہی ہوا ہے کہ سبب و علت دونوں ہیں لیکن حکم علت کی طرف منسوب ہے۔

تفریع: او علیٰ هذا قال اصحابنا اذا رفع..... سے تین تفریعات مذکور ہے۔ پہلی تفریع یہ ہے کہ اگر کسی نے چھرا اٹھا کر بچے کو دی تو بچے نے اپنے اوپر تجربہ کیا یعنی اپنے آپ کو مار دیا تو چھری دینے پر دیت واجب نہ ہوگی۔

بات سمجھئے! چھری دینا سبب ہے اور بچے فعل خود سے اپنے آپ کو قتل کر دینا ہلاکت کی علت ہے، اور ابھی پڑھائے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تو یہاں ہلاکت کا حکم بچے کے اپنے فعل کی طرف منسوب ہوگا، چھری دینے والا بری! ولو سقط سے دوسری شق و صورت کا بیان ہے کہ اگر چھری دینے والے نے دی اور اچانک بچے کے ہاتھ سے گر پڑی اور بچہ زخمی ہو گیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا، یہاں بھی چھری دینا سبب ہے بچہ چھری گرنا زخمی ہونے کی علت ہے، لیکن یہ بچے کا اختیاری فعل نہیں اس لئے اس کی طرف حکم کی نسبت دشور و معتذر ہے اور جب علت کی طرف حکم کی نسبت دشور ہو تو سبب کی طرف ہوتی، اس لئے اس صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اور چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگی۔

تفریع ۲: ایک شخص نے بچے کو سواری (گھوڑے، گدھے، اونٹ) پر بٹھا دیا، پھر بچے نے اس سواری کو چلا دیا پھر وہ سواری کا بچہ بٹھا دھر بدکا جس سے بچہ گر کر ہلاک ہو گیا تو سواری پر بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ سوار کرنا سبب ہے، سواری کو چلانا علت ہے جو بچے کا اختیاری فعل ہے تو حکم سبب کے بجائے علت کی طرف منسوب ہوگا۔ ہاں اگر بچے کو بٹھا کر جانور کو چلا دیا تو پھر ضامن ہوگا کیونکہ سوار کرنا اور ہٹکانا اسی کا فعل ہے۔ کذا فی الحاشیۃ

تفریع ۳: ایک شخص کسی چور کو کسی کے مال کا پیٹہ بتا دیا پھر اس چور نے وہ مال چرا لیا تو بتلانے والے پر ضمان نہیں، اس لئے کہ بتلانا سبب ہے اور چرانا علت ہے جو چور کا فعل ہے حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا، کسی نے دوسرے کے بارے میں بتلادیا پھر اس نے اس شخص کو قتل کر دیا، یہ بتلانا سبب ہے، قتل کرنا علت ہے، حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے تو بتلانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قافلے کی اطلاع دیدی اور دوسرے نے قافلے کو لوٹ لیا تو بھی اطلاع دینے والے پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ بلکہ ذمہ داری لوٹنے والے پر ہوگی۔

بذلک انما فی المودع اذ دل... یہ اس عبارت کا آخری حصہ ہے، اس میں ایک سوال کا جواب ہے کذا فی الحاشیۃ۔ مذکورہ بالا اسلوب و اصول سے ثابت ہوا کہ سبب علت و حکم کے درمیان رابطہ ہوتا ہے یعنی مفہمی الی الحكم ہوتا ہے، درحقیقت حکم علت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ تفریعات سے ذہن نشین ہوا۔ الحمد للہ!

سوال: سوال دو مسائل کی بنا پر ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مودع اگر اپنے پاس موجود امانت کے مال کے متعلق کسی کو بتلا دے کہ فلاں جگہ رکھا ہے، اور وہ اسے چُرالے تو امانتدار پر ضمان واجب ہے، دیکھئے امانت کے مال پر دلالت اور نشاندہی کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہے، حالانکہ مال کا پیٹہ بتلانا سبب ہے اور چُرانا علت ہے، تو مودع پر ضمان نہ ہوتا حالانکہ اس پر ضمان واجب ہے، یہ تو حکم سبب کی طرف منسوب ہو گیا حالانکہ اصول یہ بیان کیا کہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ محرم نے حالت احرام میں کسی غیر محرم کو شکار کا بتایا اور اس نے اس کے بتانے پر شکار کر لیا تو محرم پر ضمان واجب ہے۔ یہاں بھی اشارہ کرنا اور بتلانا سبب ہے اور شکار کرنا علت ہے، لیکن حکم سبب کی طرف منسوب کر دیا ہے؟ صورت

مسئلہ دو ہیں اور معترض کا مطمع نظر ایک ہے، بیان کیا حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، یہاں سبب کی طرف منسوب کر دیا۔
جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ نہیں ضمان واجب ہونے کی وجہ اور ہے وہ یہ کہ مودع اور محرم نے اپنے اوپر واجب ذمہ داری میں کوتاہی کی ہے، مودع پر امانت کی حفاظت لازم تھی جو اس نے ترک کر دی بجائے حفاظت کے دلالت کر دی۔ اس طرح محرم پر شکار کی ممانعت تھی، اور حالت احرام میں شکار کرنا یا شکاری کو بتانا منع ہے، اس نے شکاری کو بتا کر ممنوعات احرام میں سے ایک ممنوع کا ارتکاب کیا، اس لئے اس پر ضمان واجب ہوئی ہے، خلاصہ جواب یہ ہے کہ ان دو صورتوں میں وجوب ضمان سبب کی طرف حکم کی نسبت کی وجہ سے نہیں بلکہ ترک حفاظت اور ارتکاب محظور کی وجہ سے ہے، جب مودع و محرم سے غلطی سرزد ہوئی تو ضمان ناظر ہوئی بے اصولی نہیں ہوئی۔

الا ان الجنایة انما تتقرر بحقیقة القتل سے سوال در سوال کا جواب ہے، جواب میں مذکور دوسری شق پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ٹھیک ہے محرم کا شکار کے بارے میں بتانا منع ہے، بتلا کہ اس نے ممنوع کا ارتکاب کیا؟ تو پھر محض بتانے پر ضمان واجب ہو، جیسے خوشبو لگانے اور سلا ہوا کپڑا پہننے سے دم واجب ہوتا ہے، حالانکہ یہاں اگر اس نے بتایا اور غیر محرم نے شکار نہ کیا یا اتنے میں شکار نکل گیا تو پھر ضمان نہیں؟ اگرچہ رہنمائی کر کے اس نے تو غلطی کا ارتکاب کیا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ارتکاب محظور کا حکم لاگو اور نافذ ہی اس وقت ہوگا جب غیر محرم شکار کر لے، اگر اس نے شکار نہ کیا یا نہ کر سکا تو حکم ثابت نہ ہوگا، یہ تو ایسے ہے جیسے کوئی خوشبو کی طرف ہاتھ بڑھائے لیکن خوشبو نہ لگائے تو عدم تحقق کی وجہ سے دم واجب نہیں، بمنزلة الاندمال فی باب الجراحة میں تمثیل کے ساتھ سمجھایا کہ دیکھئے ایک شخص نے کسی کو زخمی کر دیا بین والجروح قصاص نافذ کرنے سے پہلے زخم مندمل ہو گیا تو حکم مرتفع ہوگا، اسی طرح شکار نہ کرنے کی صورت میں حکم مرتفع اور کر لیا تو حکم منطبق۔ فافهم ولا تکسل!

وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَمِثَالُهُ فِيمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ
فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ
فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَلِهَذَا قُلْنَا: إِذَا سَاقَ ذَابَّةٌ فَاتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ، وَالشَّاهِدُ إِذَا اتْلَفَ
بِشَهَادَتِهِ مَا لَا فَظْهَرُ بَطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ ضَمِنَ لِأَنَّ سَيْرَ الذَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السُّوقِ وَقَضَاءُ
الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسْغُو تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظَهْوَرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ
عِنْدَهُ صَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ بِفَعْلِ السَّائِقِ، ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ
عِنْدَ تَعَدُّرِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ، وَيَسْقُطُ بِهِ اِغْتِبَارُ الْعِلَّةِ
وَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْحَدَثِ
سَقَطَ اِغْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدَثِ وَيُذَارُ الْإِنْتِقَاضُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ، وَكَذَلِكَ الْخُلُوءُ الصَّحِيحَةُ

لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامُ الْوُطْءِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوُطْءِ فَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى صِحَّةِ الْخُلُوةِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلِزُومِ الْعِدَّةِ، وَكَذَلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامُ الْمَشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتَّى أَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يَقْصِدُ بِهِ مَقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ، وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِينِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ، فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِي وَجُودَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِينُ يُنَافِي وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ، فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهِ يَنْتَهَى الْيَمِينُ، وَكَذَلِكَ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا وَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَنْبُثُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيلُ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَعَ وَجُودِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا.

”کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہو تو سبب علت علت کے معنی میں ہوگا پھر حکم اسکی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اسی لئے تو ہم نے کہا جب کسی نے جانور بنکایا پھر اس نے کچھ ہلاک کر دیا تو ہنکانے والا ضامن ہوگا، اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال ضائع کیا پھر رجوع کی وجہ سے اس کی شہادت کا بطلان ظاہر ہوا تو ضامن ہوگا، کیونکہ جانور کا چلنا ہانکنے پر منحصر ومنسوب ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے قاضی کے لئے عادل آدمی کی جی شہادت کے بعد فیصلہ چھوڑنے کی گنجائش نہیں رہتی، تو وہ مجبور ہے اس فیصلہ دینے میں مثل اس جانور کے ہانکنے والے کے فعل کی وجہ سے۔ پھر سبب کبھی علت کی حقیقت پر اطلاع میں دشواری کی وجہ سے علت کا قائم مقام ہوتا ہے مکلف آدمی پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے، اس میں علت کا اعتبار ساقط ہوگا اور حکم سبب پر دائر ہوگا، احکام شرعیہ میں اسکی مثال گہری نیند ہے، اس لئے کہ جب اسے حادث کے قائم مقام کر دیا تو حادث کی حقیقت کا اعتبار ساقط ہو چکا اور وضو ٹوٹنا گہری نیند پر دائر رہے گا، اسی طرح خلوت صحیحہ جب ہم بستر کی قائم مقام کر دی تو حقیقت وطی کے وقوع کا اعتبار ساقط ہو چکا، تو پورے مہر اور عدت کے لازم ہونے میں خلوت صحیحہ پر حکم منحصر اور دائر رہے گا، اسی طرح سفر رخصت کے حق میں جب مشقت کے قائم مقام ٹھہرا دیا گیا تو حقیقت مشقت کے وقوع کا اعتبار ساقط ہوا، اور حکم محض نفس سفر پر دائر ہوگا حتیٰ کہ بادشاہ اگر اپنے ملک کے مختلف حصوں کا دورہ کرے جس میں مسافت سفر کی مقدار کا ارادہ ہو تو افطار و قصر میں اسے اجازت ہوگی۔ کبھی مجاز غیر سبب کو سبب کا نام دیا جاتا ہے، جیسے قسم کو کفارہ کا سبب بیان کیا جاتا ہے حالانکہ درحقیقت سبب نہیں اس لئے کہ سبب! مسبب کے منافی نہیں ہوتا اور قسم تو وجوب کفارہ کے منافی ہے، کیونکہ کفارہ قسم کے ٹوٹنے سے واجب ہوتا ہے اور

اسی سے قسم منتهی و ختم ہوتی ہے۔ اسی طرح شرط کے ساتھ حکم کو معلق کرنا جیسے طلاق و عتاق کو مجازاً سبب کا نام دیا جاتا ہے، حالانکہ درحقیقت تو یہ سبب نہیں کیونکہ حکم تو وجود شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور معلق کرنا شرط کے وجود کے وقت منتهی ہو جاتا ہے تو دونوں کے درمیان منافات کی وجہ سے حقیقی سبب نہ ہوا۔

توضیح: یہاں سے فصل تک وقد یکون السبب..... ثم السبب قد یقام..... وقد یسمى غیر السبب..... تین حصے ہیں: پہلے میں سبب بمعنی علت، دوسرے میں سبب قائم مقام علت اور تیسرے میں سبب مجازی کا بیان ہے۔

سبب بمعنی علت: صاحب اصول الثاشی کہتے ہیں کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، سابقہ بحث میں ہم نے پڑھا ہے کہ حکم سبب کی طرف نہیں بلکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اب یہ سمجھا رہے ہیں کہ سبب کی طرف حکم منسوب ہونے کی بھی ممکنہ صورت ہے، اس طرح کہ سبب علت کے معنی میں ہو، چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ اس صورت و مثال میں ہوگا جب علت سبب سے پیدا ہو، جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوگی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ سبب علت العلة ہے، جب سبب میں اتنی قوت ہے کہ علت کے لئے علت و باعث بن جائے تو اسے کہیں گے سبب علت کے معنی میں ہے، اب یہ کہنا ہوگا کہ حکم سبب کی طرف منسوب ہو رہا ہے، اس لئے کہ یہ عام سبب محض نہیں بلکہ سبب سے علت پیدا ہونے کی وجہ سے یہ سبب بمعنی علت ہے، درحقیقت یہاں بھی وہی اصول کا رفرما کہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ جب سبب اتنا قوی ہو کہ علت اس سے پیدا ہو تو اس سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔

تفریع ۱: جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حکم بمعنی سبب علت کی طرف منسوب ہو سکتا ہے تو اس وجہ سے ہم کہتے ہیں جب ایک شخص نے جانور کو بنگایا تو اس جانور نے دوڑنے سے یا روندنے سے کچھ نقصان کر دیا کچھ ضائع کر دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ یہاں جانور کو ہانکنا، اس کا چلنا اور چیز ضائع ہونا تین چیزیں ہیں، ہانکنا سبب ہے، چلنا علت ہے، تلف شیء حکم ہے۔ ”تلف شیء“ کی علت جانور کا چلنا ہے اگر نہ چلتا تو نہ روندتا، لیکن جانور کا چلنا از خود نہیں بلکہ ہانکنے والے کے مجبور کرنے پر ہے تو دراصل علت کا باعث بنکنا ہے کہ اس کے بنکانے کی وجہ سے وہ جانور چلا ”لأن الدابة تسیر تبعاً للسانق ولهذا تقف بايقافه“ غور کیجئے سواری کا چلنا رکنا چلانے والے کے سبب سے ہے ایہ سبب ”علت العلة“ ہے اس قوی سبب کی بمعنی علت کی طرف حکم منسوب ہے اور بنکانے والے پر تلف شدہ چیز کی ضمان واجب ہے

تفریع ۲: والشاهد اذا تلف بشهادته مالا۔۔۔ ایک شخص نے دوسرے پر کسی چیز کا دعویٰ کیا، مثلاً پانچ سو روپے کا دعویٰ کر دیا جب مقدمہ پیش ہوا اور پیش رفت ہوئی تو فاضل جج نے مدعی سے گواہ طلب کئے، اس نے گواہ پیش کر دیئے! تقدیل و تزکیہ اور چھان پھٹک کے بعد قاضی نے ان کی گواہی قبول کر لی اور مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ دے دیا۔ عدالتی فیصلے کے مطابق اس نے پانچ سو روپے دیدیئے! پھر بعد میں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا (حالانکہ ان کی گواہی کی بناء پر فیصلہ ہوا تھا) یہاں بھی تین چیزیں ہیں گواہی دینا، فیصلہ دینا، مدعی علیہ کا پانچ سو ضائع ہونا۔ گواہی سبب ہے، فیصلہ علت ہے، مدعی علیہ کا

پانچ سو جانا حکم ہے۔ یہ سبب بمعنی علت ہے، یہاں پانچ سو جانے کی علت تو قضاء قاضی ہے، لیکن قاضی تو شہادت کے بعد فیصلہ دینے پر مجبور ہوتا ہے، اس کے فیصلے کا باعث شہادت ہے، اس لئے اپنی گواہی سے رجوع کرنے والوں پر پانچ سو روپے واجب ہونگے۔ جیسے سواری سوار کے سامنے مجبور اسی طرح حج گواہوں کی گواہی کے مطابق فیصلہ دینے پر مجبور۔

سبب قائم مقام علت ہے۔ ثم السبب قد یقام مقام العلة۔۔۔ سابقہ عبارت میں یہ بیان تھا کہ سبب، علت، حکم تینوں جدا جدا معلوم اور واضح ہیں، ہاں سبب علت کا باعث تھا اس لئے اسے سبب بمعنی علت قرار دیا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوا۔ اب اس حصے میں یہ بیان ہے کہ علت پر اطلاع دشوار ہے علت حقیقی معلوم نہیں ہو سکتی تو سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مکلف آدمی پر سہولت ہے ورنہ علت معلوم نہیں تو حکم کس کی طرف منسوب ہو؟

مثال ۱:- ”گہری نیند“ جس میں استرخاء مفاصل ہو جائے تو یہ حدت کے قائم مقام ہے، اگر کسی کو ”گہری نیند“ آجائے تو وضو جاتے رہنے کا حکم ہے، جیسا کہ قدوری و کنز الدقائق کے آغاز میں نام مضطجعاً او متکا پڑھ چکے ہیں۔ یہاں گہری نیند سبب ہے جوڑ ڈھیلے ہونے کا، حدت لاحق ہونا علت ہے، نقض وضو حکم ہے۔ لیکن نام کیلئے علت معلوم ہونا دشوار ہے (آنکھ لگائے یا کان لگائے؟) اس لئے گہری نیند سبب کو قائم مقام علت کر کے حکم لگا دیا کہ جس شخص کو مکمل نیند آجائے اس کا وضو نہ رہا۔

مثال ۲:- نکاح و طلاق کے باب میں مسئلہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق واقع ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا اور عدت نہ ہوگی، اگر دخول کے بعد طلاق واقع ہو تو مکمل مہر اور عدت واجب۔ اگر خلوت صحیحہ کے بعد طلاق واقع ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ مکمل مہر اور عدت واجب ہے، یہاں خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام کر دیا۔ خلوت صحیحہ سبب وطی ہے، وطی علت ہے کامل مہر اور عدت کے وجوب کیلئے، وجوب حکم ہے۔ علت پر اطلاع کے دشوار ہونے کی وجہ سے سبب علت کے قائم مقام ہوا اور حکم اس کی طرف منسوب ہے، حقیقتہً وطی کا اعتبار ساقط ہوا۔

مثال ۳:- اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ (النساء ۱۰۱) جب تم سفر کرو تو نمازوں میں قصر کرنے میں حرج نہیں (بلکہ ضروری ہے) اس سے ثابت ہے کہ شرعی مسافت پر مسافر قصر کرے، سفر سبب ہے، تعب و مشقت علت ہے، قصر حکم ہے۔ اسباب و افراد سفر کے درمیان فرق ہونے کی وجہ سے حقیقی علت مشقت پر اطلاع دشوار (بسا اوقات سفر قیام سے زیادہ سہولت والا ہوتا ہے) اس لئے سبب کو علت کے قائم مقام قرار دیکر حکم اس کی طرف منسوب ہے، کہ نفس سفر پر قصر کا حکم ہے۔ حتیٰ کے بادشاہ اگر اپنے ملک کے سرکاری دورے پر ہو اور شرعی مسافت سفر ہو تو اس کیلئے قصر کا حکم ہوگا اور روزہ چھوڑنے میں بھی اجازت ہوگی۔ تینوں صورتوں میں سبب علت کے قائم مقام ہوا۔

سبب مجازی: زیر توضیح عبارت کے آخری حصہ میں یہ بیان کیا ہے کہ کبھی غیر سبب کو مجاز اسبب کہہ دیا جاتا ہے بلکہ یوں سمجھ لیجئے کہ یہ عبارت مصنفؒ کی ذکر کردہ تفصیل پر وارد ہونے والے سوال کا جواب ہے۔

سوال: زیر بحث فصل کے آغاز میں ذکر ہوا کہ سبب شیء تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے علت کے واسطے سے اور مفطی الی الحکم ہوتا

ہے اب آخر میں کہا: قسم کفارے کا سبب ہے حالانکہ یمن کفارے تک پہنچانے والی نہیں بلکہ قسم پوری کر لیں تو کوئی کفارہ نہیں یا یوں سمجھ لیجئے کہ قسم تو منے پر کفارہ لازم آتا ہے، قسم حٹ پر منتہی ہوئی تو کفارہ لازم ہوا، اگر قسم مفہمی وموصل ہوتی تو منتہی نہ ہوتی مزید برآں یہ کہ طلاق وعقاق کی تعلیق کو سبب کہا حالانکہ یہ مفہمی نہیں بلکہ منافی ہے، ”ان دخلت الدار فانت طالق“ دخول دار سے روکنے کیلئے دھمکی اور ممانعت ہے پھر یہی سبب ہو اذوق طلاق کیلئے، عقاق میں بھی یہی تفصیل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یمن، تعلیق طلاق وعقاق مفہمی وموصل نہیں تو انہیں سبب کیسے کہہ دیا؟

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ یقیناً یہ سبب نہیں ادنیٰ ملا بہت اور مناسبت کی وجہ سے مجاز انہیں سبب کہا جاتا ہے۔ ولا ضیر فیہ اس کی نظیریں بکثرت قرآن وحدیث میں موجود ہیں ”عنب“ کو ”خمر“ کہا گیا حالانکہ عنب خمر نہ ہوتا ہے تب شیرہ اور شراب کا آغاز واطلاق ہوتا ہے کما قال تعالیٰ: و دخل معه السجن فتيان قال احدهما انی ارانى اعصر خمرا“ (یوسف ۳۶) اس لئے مذکورہ تینوں صورتوں میں مجازاً غیر سبب کو سبب کہہ دیا گیا اور ثابت بھی کر دیا گیا الحمد للہ خلاصہ کلام: یہ ہوا کہ سبب سبب رہے، سبب بمعنی علت ہو، سبب قائم مقام علت ہو، غیر سبب مجازاً سبب ہو چاروں صورتیں ہو سکتی ہیں۔

تعمہ: واما فی التزکیۃ: فاذا رجع المزکون عن التزکیۃ فعند الامام الاعظم یضمنان المال۔ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لے تو ضمان ہوگا، گواہوں کی توثیق وتزکیہ کرنے والے اگر رجوع کر لیں تو کیا حکم ہے؟ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ضامن ہوں گے، صاحبینؒ کے نزدیک ان پر ضمان نہیں۔

۶۔ فصل: چھٹی فصل احکام شرع کے اپنے اسباب سے متعلق ہونے کے بیان میں ہے۔

الاحکام الشرعیۃ تتعلّق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غیب عنا فلا بد من علامۃ یعرف العبد بها وجوب الحكم، وبهذا الاعتبار اُضيفت الاحکام إلى الأسباب، فسبب وجوب الصلوة الوقت بدلیل ان الخطاب بأداء الصلوة لا يتوجّه قبل دخول الوقت وإنما يتوجّه بعد دخول الوقت، والخطاب مثبت لوجوب الأداء ومعرّف للعبد سبب الوجوب قبله، وهذا كقولنا: اذ ثمن المبيع واذ نفقة المنكوحه ولا موجود یعرفه العبد ههنا إلا دخول الوقت فتبین ان الوجوب یثبت بدخول الوقت، ولان الوجوب ثابت علی من لا يتناول الخطاب كالثائم والمغمى علیه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتاً بدخول الوقت،

”شریعت کے احکام اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہیں، یہ اس لئے کہ وجود کی حقیقت ہم سے اوجھل ہے تو کوئی علامت ضروری ہے جس سے بندہ حکم کے وجوب کو پہچان سکے، اسی اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوئے، سو نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ادائیگی نماز کا خطاب الہی وقت

داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا یقیناً دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے، خطاب الہی وجوب اداء کو ثابت کرتا ہے اور بندے کو پہچان کراتا ہے کہ سبب وجوب اس سے پہلے ہے، یہ ایسے ہے جیسے ہمارا مشتری سے کہنا: مبیعہ کے ثمن ادا کر اور شوہر سے کہنا: بیوی کا خرچہ دے اور یہاں عبادات میں نہیں کوئی موجود جو نفس وجوب بندے کو بتلائے مگر وقت کا داخل ہونا، تو بات کھل کر سامنے آچکی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے، اور اس لئے کہ وجوب ان پر بھی ثابت ہے جنہیں خطاب شامل نہیں جیسے سونے والا اور مدہوش اس حال میں کہ وقت سے پہلے وجوب نہ تھا تو پھر دخول وقت سے ثابت ہوا“

توضیح: اس عبارت میں احکام کے اسباب سے متعلق ہونے کی دلیل اور وجوب نماز کے سبب کی تفصیل مذکور ہے۔ ب تک مباحث اربعہ میں صاحب اصول الشاشی نے ثبوت احکام کا ذکر کیا ہے کہ حکم دلائل اربعہ کتاب، سنت، اجماع، قیاس سے ثابت ہوتا ہے، اب آگے ثابت شدہ احکامات شرعیہ کی علامات و اسباب کا ذکر کر رہے ہیں کہ ثابت شدہ حکم کی دلیل وہ ہے اور علامت و سبب یہ ہے۔

اصول اور اس کی دلیل: دراصل بات یہ ہے کہ احکام کا وجوب اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے ہے، مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کا ضروری ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب کا ہمارا عقیدہ ہے لیکن ”الذین یؤمنون بالغیب“ کی وجہ سے اس کی طرف سے وجوب ہماری نظروں سے اوجھل ہے، یقین ہے مرنی نہیں! یوں سمجھ لیجئے عقیدہ ہے دیدہ نہیں۔ بندے پر نماز واجب (فرض) ہے لیکن ظاہری طور پر معلوم نہیں کب ہے، دن میں ہے یا رات میں، ایک وقت میں ہے یا کئی اوقات میں؟ اس کیلئے مصنف نے کہا: الاحکام الشریعة تتعلق باسبابها۔ احکام اسباب سے متعلق ہیں، اور اسباب سے مراد علامات ہیں کمائی الحاشیہ: ان الاسباب ههنا بمعنى امارات و معارف کاشفة الوجوب۔ اب دو چیزیں ہیں ۱۔ احکام کا واجب (فرض) ہونا ۲۔ احکام کے وجوب کا علم ہونا تاکہ تعلیل و بجا آوری ہو۔ وجوب تو یقیناً ہے اس کی علامت و پہچان اسباب کو قرار دیا ہے تاکہ بندے کو علم ہو اور اس پر عمل کرے۔ چنانچہ وجوب نماز کا سبب وقت ہے، صبح صادق، زوال شمس، سایہ دو مثل ہونا (راجح و معمول بقول کے مطابق) غروب آفتاب، شفق کا غروب ہونا یہ اوقات پانچوں نمازوں کے اسباب ہیں، جب یہ وقت ہوں گے تو بندے پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی، امر الہی اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس (بنی اسرائیل ۷۸) گیارہ بجے دن متوجہ نہ ہوگا بلکہ زوال کے بعد یہ متوجہ ہوگا اور زندگی کے اس دن کی ظہر فرض ہوگی کذا فی الصلوت کلہا!

فائدہ: لدلوک میں لام تعلیل، لام توقيت و دنوں ہو سکتے ہیں، لام تعلیلیہ کی صورت میں ترجمہ ہے ”نماز قائم کرو سورج کے ڈھلنے کی وجہ سے“ لام توقيت میں ترجمہ ہے ”نماز قائم کرو سورج کے ڈھلنے کے وقت“ بہر دو صورت زوال کے بعد نماز ظہر کا ثبوت ہے۔

سوال: والخطاب مثبت لوجوب الاداء و معروف العبد۔۔۔ سے سوال کا جواب مذکور ہے۔ ہم نے سمجھ لیا کہ ”نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے“ اور دخول وقت سے نماز فرض ہوگی، اس پر اشکال ہوا کہ پھر ”اقیموا الصلوٰۃ“ خطاب و امر کا تو

کچھ فائدہ نہ رہا، کیونکہ امر وجوب کیلئے ہے اور وجوب تو سب سے ثابت ہو چکا ہے اب خطاب و امر کا کیا فائدہ؟
جواب: مصنف نے والخطاب۔۔۔ سے جواب دیا ہے کہ مت گھبرائیے بلکہ توجہ فرمائیے اور اصل بات یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں
 ۱۔ نفس وجوب ۲۔ وجوب اداء۔ ادھر بھی دو چیزیں ہیں ۱۔ سبب وقت ۲۔ خطاب و امر۔ پہلی چیز نفس وجوب سبب سے ثابت ہے
 اور دوسری چیز وجوب اداء خطاب الہی ”اقیموا الصلوٰۃ“ سے ثابت ہے۔ اس لئے خطاب بے فائدہ نہیں وجوب اداء کے ثبوت کا
 فائدہ دے رہا ہے پہچان کر رہا ہے کما قرأتانی بحث الامر: الامر لطلب اداء ما وجب فی الذمۃ بسبب سابق
 للاثبات اصل الوجوب (اصول الشاشی: ص ۳۶)۔

پہلی دلیل: وھذا... سے مصنف نے دلیل میں دو نظیریں پیش کی ہیں ان میں نفس وجوب تو عقد اور ایجاب و قبول
 سے ہوا اور ”اذ ثمن المبیع، اد نفقة المنکوحۃ“ سے وجوب ادا ثابت ہوا۔ یہاں معاملات میں ایجاب و قبول سے نفس
 وجوب ثابت ہو جاتا ہے ادھر عبارات میں وقت کو ہی نفس وجوب کا سبب قرار دے دیا گیا۔

دوسری دلیل: ولان الوجوب ثابت... سے بطور ترمیم دلیل ثانی بیان کی ہے کہ غور کیجئے! جو خطاب کے مکلف نہیں
 ان پر بھی وقت پر نماز واجب (فرض) ہو جاتی ہے تو پتہ چلا نفس وجوب کا سبب وقت ہے کیونکہ خطاب کے تو وہ مکلف ہی نہیں
 ! اگر صرف خطاب الہی ہی وجوب کا سبب ہوتا تو نائم و مدہوش پر نماز فرض نہ ہوتی حالانکہ دونوں پر فرض ہے۔ اگر دخول وقت
 سے وجوب ثابت نہ مائیں تو ان پر وجوب کیسے ہوا؟ خطاب کے تو مکلف نہیں! آیت و روایت میں اس کی تصریح ہے: یا ایہا
 الذین امنوا اتقوا الصلوٰۃ وانتم سکران (النساء ۴۳) رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتی یتستقیظ، وعن الصائم حتی یمکرم، وعن المجنون
 حتی یعقل او یفقی۔ اب بات واضح ہو گئی کہ خطاب کا مکلف نہ ہوتے ہوئے وجوب نماز کا ثبوت کسی اور سبب سے ہے اور وہ
 وقت ہے جسے مصنف نے کہا: سبب وجوب الصلوٰۃ الوقت۔ جب ثابت ہو چکا کہ ”نفس وجوب“ کا سبب وقت ہے تو یاد
 رکھئے وقت کا پہلا جزء سبب ہے۔

وبہذا ظہر ان الجزء الاول سبب للوجوب ثم بعد ذلك طریقان. احدهما نقل
 السببیۃ من الجزء الاول إلى الثانی إذا لم یؤد فی الجزء الاول، ثم إلى الثالث والرابع إلى
 ان ینتہی إلى آخر الوقت فیتقرر الوجوب ینبذ ویعتبر حال العبد فی ذلک الجزء ویعتبر
 صفۃ ذلک الجزء، و بیان اعتبار حال العبد فیہ انہ لو کان صبیاً فی اول الوقت بالغاً فی
 ذلک الجزء او کان کافراً فی اول الوقت مسلماً فی ذلک الجزء، او کانت حائضاً او
 نفساء فی اول الوقت طاهرۃ فی ذلک الجزء وجبت الصلوٰۃ، وعلى هذا جمیع صور
 حدوث والاهلیۃ فی آخر الوقت، وعلى العکس بان یحدث حیض أو نفاس أو جنون
 مستوعب أو إغماء ممتد فی ذلک الجزء سقطت عنہ الصلوٰۃ، ولو کان مسافراً فی اول

الْوَقْتُ مُقِيمًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي أَرْبَعًا، وَلَوْ كَانَ مُقِيمًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، وَبَيَانُ اعْتِبَارِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَنَّ ذَلِكَ الْجُزْءَ إِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوُظُفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ، وَمِثَالُهُ فِيمَا يُقَالُ: إِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ، وَإِنَّمَا يَصِيرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوعِ الشَّمْسِ، وَذَلِكَ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ، فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ، فَإِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطَلَ الْفَرَضُ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ إِمَامُ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاعْتِبَارِ الْوَقْتِ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ احْمَرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوُظُفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ، وَلِهَذَا وَجِبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ. وَالطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ، فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ، وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِي إِنْ مَا اثْبَتَ عَيْنُ مَا اثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُودِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ،

اسی دلیل و تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ وقت کا پہلا جزو وجوب نماز کا سبب ہے، پھر اسکے بعد دو طریقے ہیں ان میں سے ایک پہلے جز سے دوسرے جز کی طرف سمت کا منتقل ہونا ہے جب پہلے حصے میں ادا نہ کیا پھر تیسرے چوتھے یہاں تک کہ وقت کے آخر تک پہنچیں تو اس وقت وجوب پختہ ہوا اس آخری حصے میں بندے کی حالت کا اعتبار ہوگا اور وقت کی کیفیت کا اعتبار ہوگا۔

بندے کی حالت کے اعتبار کا بیان تو یہ ہے اگر اول وقت میں نابالغ تھا آخر وقت میں بالغ ہو یا اول وقت میں کافر تھا وقت کی آخری جزء میں مسلمان ہو چکا یا اول وقت میں حیض، نفاس میں تھی اس آخری حصے میں پاک ہو چکی تو نماز فرض ہوگی اسی پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کے احکام قیاس کر لیں اور برعکس، بایں صورت کہ اس آخری حصے میں حیض، نفاس آیا، یا ایک دن رات پر محیط دیوانگی یا طویل بیہوشی طاری رہی اسی وقت میں تو نماز ساقط ہوئی، اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہوا تو چار رکعت پڑھے، اگر اول وقت میں مقیم آخر وقت میں مسافر تو دو پڑھے۔

وقت کے اس حصے کی کیفیت کے اعتبار کا بیان یہ ہے کہ ”وہ آخری حصہ کامل تو واجب کامل“ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسے مکروہ اوقات میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہوگا، اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فجر کے وقت میں آخری حصہ کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت فاسد شروع ہوگا اور یہ فجر کا وقت نکلنے کے

بعد ہے سو فرض صفت کمال کے ساتھ پختہ ہوگا، پھر جب نماز کے دوران سورج طلوع ہوا تو فرض باطل، کیونکہ اس وقت نماز پورا کرنا اسکی قدرت میں نہیں مگر وقت کے اعتبار سے کمی کی صفت کے ساتھ، اگر وہ آخری حصہ ناقص ہو جیسے عصر کی نماز میں، کیونکہ عصر کا آخری وقت سورج پیلا ہونے کا وقت اور احرام شمس کا وقت ناقص ہوتا ہے تو فرض ثابت ہوا صفت نقصان کے ساتھ، اسی لئے تو احرام شمس مکروہ وقت کے باوجود نماز کے جواز کا قول ثابت ہوا سمیت کے اعتبار کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کی ہر جزء کو بلا انتقال و تعیین وجوب کا سبب قرار دیں، اس لئے کہ انتقال سمیت کا قائل ہونا شریعت سے ثابت سمیت کے ابطال کا قائل ہونا ہے، اس قول سے مقدار واجب کا دگنا ہونا اور بڑھنا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ دوسرے حصے نے عین اسی کو ثابت کیا جیسے پہلے حصے نے ثابت کیا تو یہ تراویح غلط کے قبیل سے ہوگا اور جھگڑوں میں گواہوں کی کثرت کے قبیل سے۔

توضیح: نو بھذا اظہر ان الجزء الاول سبب للوجوب سے اسی کا اثبات و ذکر ہے۔

نفس وجوب کا سبب کل وقت ہے یا کوئی ایک جزء: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ”نفس وجوب“ کا سبب کل وقت ہے (اور وجوب ادا کا ثبوت خطاب الہی ہے) تو اب ضرورت اس امر کی ہے کہ کتنا وقت سبب ہے؟ کل یا جزء؟ اول یا آخر؟ صاحب کتاب اس حصے میں اب اس کے سمجھانے کی کوشش کر رہے ہیں چنانچہ کہا: نو بھذا اظہر ان الجزء الاول سبب للوجوب۔ وقت کا پہلا ”جزء“ سبب ہے۔ درحقیقت دو صورتیں ہیں ۱۔ کل وقت سبب ہو ۲۔ ایک جزء سبب ہو۔ اول باطل ہے ثانی ثابت اور عمل کے قابل ہے۔ اس لئے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا محال ہے، اگر کل وقت مثلاً صبح صادق سے طلوع آفتاب تک کو سبب قرار دیں تو نتیجہ ہوگا نماز فجر کل وقت گزرنے پر (طلوع شمس کے بعد) واجب ہو، اس طرح تو اپنے وقت میں نماز کی ادائیگی درست نہ ہوگی، ورنہ ملتبہ نماز اپنے سبب کل وقت سے مقدم ہوا، اور مسبب کا سبب سے مقدم ہونا ناجائز ہے۔ اس لئے یہ طے شدہ امر ہے کہ کل وقت کو سبب قرار نہیں دے سکتے۔ پھر جب کل وقت سبب نہیں ہو سکتا تو جزء کو سبب ماننا پڑے گا، رہی یہ بات کہ کونسا جزء سبب ہے؟ تو مصنف کہتے ہیں پہلا جزء سبب ہے، جزء اول کو دو سبب وجوہ قرار دیا۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ دیگر اجزاء پر مقدم ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے جزء اول کے مقابل و محارم بھی نہیں، سو جو مقدم ہے اور اس کا محارم بھی نہیں تو اسے سبب قرار دے دیا۔

جزء اول علی سبیل الانتقال سبب ہے یا علی سبیل الاستقلال: اتنی بات تو واضح ہو چکی ہے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا درست نہیں، ایک جزء کو سبب قرار دیا جاسکتا ہے، پھر اجزاء میں سے جزء اول کا سبب ہونا بھی ثابت ہو چکا ہے۔ ثم بعد ذالک طریقہ بیان سے مصنف نے دو طریقے بیان کئے ہیں اور ذکر کیا ہے کہ ایک جزء بر سبیل الانتقال سبب ہو سکتی ہے اس میں کوئی محذور لازم نہیں اور یہی پہلا طریقہ ہے، کہ جزء اول سبب وجوب ہے، اسی میں ادا کر لیا تو فقہا عہد برا ہو چکے، اگر جزء اول میں ادا نہ کر سکے تو جزء ثانی، ثالث، رابع، تا آخر سبب منتقل ہوتا رہے گا یہاں تک کہ ادا کر لیں، اگر برسر اداء نہیں کیا تو آخر جزء

میں وجوب مقرر و لازم اور ترک پر گناہ و قضاء ضروری ہے، یہ پہلا طریقہ علی سبیل الانتقال ہے، دوسرا طریقہ اگلے صفحہ پر تفریعات کے بعد آ رہا ہے۔

پہلے طریقے پر تفریعات: نو یعتبر حال العبد فی ذالک الجزء۔۔۔ سے چند جزئیات و تفریعات کا ذکر ہے کہ سب منتقل ہوتے ہوئے آخری جزء پر وجوب پختہ ہوگا اور اسی آخری حالت کا اعتبار ہوگا مثلاً عشاء کا وقت غروب شفق سے صبح صادق تک ہے، سمجھنے کیلئے ہم نماز عشاء کا وقت لے لیتے ہیں، آج نماز عشاء کا وقت آٹھ بج کر تیس منٹ پر ہو رہا ہے اور صبح صادق چار بج کر پچالیس منٹ پر ہے، تو ساڑھے آٹھ سے صبح پونے پانچ تک (کل آٹھ گھنٹے پندرہ منٹ) نماز عشاء کا مطلق وقت ہے، پونے نو بجے جزء اول ہے اور ساڑھے چار بجے جزء آخر ہے پونے نو بجے نماز ادا کر لیتے تو فریضہ ادا ہو جاتا۔ لیکن اگر غفلت سے نماز عشاء نہ پڑھی تو یہ جزء منتقل ہوتا رہے گا حتیٰ کے آخر میں بذمہ واجب کر دیگا کیونکہ سبب وقت پایا گیا اور عمل نہیں کیا۔ یہ تو جزء اول، جزء آخر ہم نے سمجھ لی! اب فرق سمجھنے بات آسان ہے، وقت کا بحران ہے، رب مہربان ہے۔

انہ کان نو صبیاً فی اول الوقت۔۔۔۔۔ یہ کان، کان، کانت تینوں بذریعہ عطف ایک ہیں، اگر اول وقت میں بچہ نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ یا اول وقت میں کافر آخر وقت میں مسلمان یا اول وقت میں حیض یا نفاس والی آخر وقت میں طاہرہ تو ان تینوں صورتوں میں نماز عشاء (یا جس نماز کا وقت ہو) واجب ہوگی آخر جزء سبب ہونے اور ان کی اہلیت کی بنا پر۔ اگر صورت حال برعکس ہو کہ اول وقت میں طاہرہ آخر وقت میں حائضہ، اول وقت میں صحیح سالم آخر وقت میں دیوانہ تو حکم بھی برعکس ہوگا کہ نماز کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے واجب نہ ہوگی اسی طرح اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم (کہ پہنچ چکا) تو چار رکعات ادا کریں، اگر اول وقت میں مقیم اور آخر وقت میں مسافر تو دو رکعات ادا کریں۔ یہ تفصیل اور تفریعات تو مکلف کی حالت اور نوعیت کی بناء پر تھیں آگے وقت کی کیفیت کے اعتبار سے بھی سمجھا رہے ہیں۔

وبیان اعتبار صفة ذلک الجزء جس جزء اور وقت میں عمل ادا کیا جا رہا ہے اسی کے مطابق حکم لاگو ہوگا۔
تمہید: نمازوں کے اوقات کی نوعیت مختلف ہے، کسی نماز کا تو پورا وقت ”کامل وقت“ ہے اس میں کوئی حصہ اور جزء ناقص یا مکروہ نہیں، مثلاً نماز فجر کا وقت صبح صادق سے طلوع آفتاب تک ہے، یہ کل ”کامل وقت“ ہے اس کا کوئی حصہ ناقص نہیں۔ کسی نماز کا کچھ وقت ”کامل“ ہوتا ہے اور کچھ ”مکروہ“ جیسے نماز عصر کا وقت مثل ثانی (معمول بقول کے مطابق) سے غروب آفتاب تک ہے لیکن کل وقت کامل نہیں، اس کا ابتدائی کافی حصہ تو کامل ہے، لیکن احمرار شمس سے غروب شمس تک والا حصہ ناقص ہے اور اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے الا عصر یومہ کی اجازت ہے۔

اب عبارت سمجھئے کہ نماز فجر بالکل آخر وقت میں پڑھتے ہوئے سورج طلوع ہو گیا تو یہ نماز نہ ہوئی اور اس کی قضاء لازم ہوگی۔ ہاں اگر نماز عصر سورج زرد ہونے کے بعد آخری لمحات میں پڑھتے ہوئے سورج غروب ہو گیا اور نماز کا کچھ حصہ غروب آفتاب کے بعد اداء ہوا تو نماز عصر اداء ہوگئی، قضاء لازم نہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ فجر کا کل وقت کامل ہے، کامل ادا نیکی ضروری

ہے جو سورج طلوع ہونے سے ناقص ہوگئی، جبکہ عصر کا آخری وقت ناقص ہے اور ناقص اداء لازم تھی جو سورج غروب ہونے کے بعد ناقص اداء ہوتی ہے۔ جزء کامل تو کامل ادائیگی لازم کما فی الفجر، اور جزء ناقص تو ادائیگی ناقص کما فی العصر۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مکلف کی حالت کا اعتبار ہوگا اور وقت کی نوعیت کا بھی اعتبار ہوگا۔ حاشیہ میں ایک تعارض کا ذکر ہے اس کا محل و محل کتب حدیث میں ہے۔

فطرت سلیمہ کا مظہر: حنفیت کے سر تاج نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ایک ہونہار حاضر ہو کر پوچھتا ہے کہ حضرت فرمائیے نابالغ عشاء پڑھ کر سو جائے اور اسے احتلام ہو جائے تو عشاء کی قضاء اس پر لازم ہوگی؟ جواب اثبات میں ملایہ سائل محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔ اس میں بھی اسی اصول کا اعتبار کیا گیا ہے کہ آخر وقت میں علامت بلوغ ظاہر ہوئی تو نماز فرض ہوگئی، اول وقت میں نابالغ ہونے کی وجہ سے فرض نہ تھی (جو پڑھی نفل)۔

دوسرا طریقہ برسمیل استقلال: اب تک تو پہلا طریقہ پڑھا ہے لیکن انتقال سبب پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب جزء ثانی، کیطرف سبب منتقل ہوگا تو پہلے کی سبب کا ابطال لازم آئے گا حالانکہ منقول عنہ پہلی جزء کو شریعت مطہرہ نے سبب قرار دیا ہے، ثانی کی طرف منتقل کر کے اول کا ابطال تو درست نہیں؟ مصنفؒ نے جواب دینے کے بجائے دوسرا طریقہ بتا دیا ہے، محشیؒ نے جواب دیا ہے ”والعذر (الجواب) ممن قال: الطريق الاول ثبوت صفة في محل بعد ثبوتها في محل آخر، وهذا ليس بانتقال لكنه يشبه الانتقال فيسمى انتقالا على سبيل المجاز“ یعنی یہ انتقال حقیقی نہیں جس سے اول کا ابطال لازم آئے یہ تو مجاز انتقال ہے اس لئے مصنفؒ کہتے ہیں دوسرا طریقہ بھی ہے کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا جائے، مثلاً کسی نماز کے کل وقت کے چار اجزاء ہیں تو ہر ایک کو مستقل سبب قرار دیں، اس پر تو جزء اول کے ابطال کا اشکال وارد نہ ہوگا، اس لئے دوسرا طریقہ ہے۔

سوال: فَرَمَنَ المَطْرُ و وَقَفَ تَحْتَ المِيزَابِ کا مصداق ہے، کہ اشکال سے بچنے کیلئے طریقہ بدلاتا تو ادھر بھی سوال نے آلیا۔ سوال یہ ہے کہ طریق ثانی میں ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا، اس سے تو تعدد فرض کا وجوب ثابت ہوگا، مثلاً ایک نماز کے کل وقت کے چار اجزاء ہیں، اور ہر جزء مستقل سبب ہے، گویا چار سبب ہوئے، تو ایک وقت میں چار نمازیں فرض ہوئیں ولا قائل به احد؟

جواب: ولا يلزم على هذا --- سے مصنفؒ نے سنبھل کر جواب دیا ہے کہ یہ طریق ثانی بھی درست ہے تعدد اجزاء اور اسباب سے متعدد نمازیں فرض نہ ہوں گی بلکہ ایک نماز فرض ہوگی، اس لئے کہ اجزاء متعدد ہیں ان کا سبب اور مدعا ایک ہے، جب مدعا اور مقصود ایک ہے تو تعدد اجزاء کے باوجود ایک نماز فرض ہوگی، کیونکہ ہر جزء اور سبب سے بعینہ وہ چیز ثابت ہو رہی ہے جو اس سے سابق یا لاحق سے ثابت ہو رہی ہے یہ تو ایسے ہے جیسے ایک مقدمے کے متعدد گواہ ہوں جیسے تعدد شہود سے متعدد جرائم نہیں بلکہ ایک جرم ثابت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی تعدد اجزاء مستقل اسباب سے ایک ہی فرض ثابت ہوگا۔ فلا بعد فیہ

! متعدد غلط سے ایک معلول بھی تو ثابت ہوتا ہے۔

جواب کی تمثیل سے تائید: و فی الحاشیة الرابعة: كما اذا بال و رفع و فصد يضاف الحكم الى الكل

پیشاب، بکسیر اور بچھے تینوں ناقض وضو ہیں تو ایک وضو ملے گا اور ایک مرتبہ وضو کرنا لازم ہوگا نہ کہ تین مرتبہ

وَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّوْمِ شَهْرُودُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخُطَابِ عِنْدَ شَهْرُودِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةُ الصَّوْمِ إِلَيْهِ، وَسَبَبُ وَجُوبِ الزَّكَاةِ مَلِكُ النَّصَابِ النَّامِيُّ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا، وَيَاغْتِبَارُ وَجُوبِ السَّبَبِ جَزَاءُ التَّعْجِيلِ فِي بَابِ الْأَدَاءِ، وَسَبَبُ وَجُوبِ الْحَجِّ الْبَيْتِ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكَرُّارِ الْوُظُفَةِ فِي الْعَمْرِ، وَعَلَى هَذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وَجُودِ الْإِسْطِطَاعَةِ يَتَوَبُّ ذَلِكَ عَنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ لَوْجُودِ السَّبَبِ، وَبِهِ فَارَقَ آدَاءُ الزَّكَاةِ قَبْلَ وَجُودِ النَّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ، وَسَبَبُ وَجُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسُ يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، وَيَاغْتِبَارُ السَّبَبُ يَجُوزُ التَّعْجِيلُ حَتَّى جَزَاءُ أَذَاهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ، وَسَبَبُ وَجُوبِ الْعَشْرِ الْأَرَاضِيِّ النَّامِيَةِ بِحَقِيقَةِ الرَّبْعِ، وَسَبَبُ وَجُوبِ الْخَرَاجِ الْأَرَاضِيِّ الصَّالِحَةِ لِلزَّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا، وَسَبَبُ وَجُوبِ الْوُضُوءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ، وَلِهَذَا وَجِبَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَضُوءَ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ، وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وَجُوبِهِ الْحَدُّثُ وَوُجُوبُ الصَّلَاةِ شَرْطٌ، وَقَدْ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًّا، وَسَبَبُ وَجُوبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ.

”روزے کے فرض ہونے کا سبب مہینے کا آنا یعنی شہود شہر ہے، شہود شہر کے وقت خطاب الہی کے متوجہ ہونے کی وجہ سے اور اس کی طرف روزے کی نسبت کی وجہ سے، ھقیقۃً یا حکماً بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ کے فرض ہونے کا سبب ہے، اور سبب موجود ہونے کے اعتبار سے ادائیگی میں جلدی جائز ہے اور کعبہ شریف حج کے فرض ہونے کا سبب ہے حج کی بیت اللہ کی طرف نسبت کی وجہ سے اور عمر میں بار بار فرض نہ ہونا، اسی پر تفریع ہے کہ استطاعت سے پہلے اگر کسی نے حج کر لیا تو وہ حج فرض کے قائم مقام ہوگا سبب موجود ہونے کی وجہ سے، اسی سے نصاب موجود ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کا فرق واضح ہوا سبب نہ ہونے کی وجہ سے۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راس ہے جس کی وہ مونت برداشت کرتا ہے اور اس پر ولی ہے، سبب کے وجود کے اعتبار سے صدقہ فطر پہلے دینا جائز ہے یہاں تک کہ عید کے دن سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز ہے، ھقیقۃً پیداوار سے نامی اور بڑھنے والی زمین عشر کے وجوب کا سبب ہے، کاشتکاری کی صلاحیت والی زمین خراج کے وجوب کا سبب ہے تو حکماً نامی ہوئی، وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک تو نماز ہے اسی لئے وضو اسی پر ضروری ہے جس پر نماز فرض ہے، اس پر وضو ضروری نہیں جس پر نماز فرض نہیں، بعض نے کہا وضو کے وجوب کا

سبب حدیث ہے اور وجوب صلوٰۃ شرط ہے، تحقیق یہ امام محمدؒ سے صراحۃً منقول ہے غسل کے واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس، اور جنابت ہے۔“

توضیح: وجوب الصوم۔۔۔ سے فصل تک یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے، اس میں روزہ، زکوٰۃ کے اسباب کا ذکر ہے۔
فرضیت صوم کا سبب: روزے کے واجب ہونے کا سبب ”شہود شہر“ یعنی رمضان المبارک کا آنا ہے کہ جیسے رمضان کا چاند نمودار ہوتا ہے تو نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور خطاب الہی ”فمن شهد منکم الشهر فليصمه“ (البقرہ ۱۸۵) خطاب نبوی ﷺ صوموا لرؤیتہ (مسلم ۱/۳۴۷) وجوب اداء کیلئے متوجہ ہو جاتے ہیں۔ اصولی انداز سے استدلال پیش کیا ہے لان الاصل فی الاضافة الشیء ان یکون المضاف الیه سبباً للمضاف۔۔۔۔۔“ اصول اضافت ہے کہ ”مضاف الیہ مضاف کیلئے سبب ہو“ صوم رمضان رمضان کے روزے یہ اضافت والا استعمال اور ترجمہ ہے۔

فرضیت زکوٰۃ کا سبب: زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے، ایسا نصاب جو نامی اور رو بہ ترقی ہے بڑھنے والا ہو، نصاب کا مالک تو وجود سبب سے نفس وجوب ثابت زکوٰۃ واجب انصاب نامی حقیقت تو معروف ہے جیسے مال تجارت کہ روز بروز بڑھ رہا ہے، یا حکمی طور پر کہ رکھا ہوا فاضل مال تجارت ترقی کی اہلیت و صلاحیت رکھتا ہے۔

تفریع: چلتے چلتے مصنفؒ نے جزئیہ واضح کر دیا کہ زکوٰۃ سال پورا ہونے پر واجب ہوتی ہے، ہاں حوالان حول سے پہلے اداء کرنے سے اداء ہو جائے گی، کیونکہ سبب وجوب نصاب کا مالک ہونا موجود ہے جب سبب وجوب موجود ہے تو اداء کر سکتے ہیں۔ احادیث سے اس کا قوی ثبوت ہے۔

فرضیت حج کا سبب: فرضیت حج کا سبب ”کعبہ شریف“ ہے، وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً (آل عمران ۱۹۷) اس میں بیت کی طرف اضافت ہے اور مضاف الیہ مضاف کیلئے سبب ہوتا ہے کما مر انفاء۔

حج اور دیگر عبادات میں فرق: پہلا فرق: ہم نے پڑھا ہے کہ سبب ایک ہو تو مسبب بھی ایک، اسباب مختلف تو مسبب بھی مختلف نمازوں کے اسباب اوقات ہیں اوقات بار بار آتے ہیں، تو نماز بھی بار بار لازم، جس کی عمر میں جتنی بار نماز فجر کا وقت آئے گا اتنی بار نماز فرض، جتنی بار رمضان کسی کی زندگی میں آئے گا تو روزے واجب، جتنے سال نصاب کا مالک رہے گا تو زکوٰۃ واجب، جبکہ حج کا سبب ”بیت اللہ“ شریف ہے، کعبہ ایک تو زندگی میں ”فرض حج“ بھی ایک۔ ”فمن تطوع خیرا فهو خیرا لہ“، دوسرا فرق یہ ہے کہ نماز وقت سے پہلے درست نہیں، فرض روزے رمضان سے پہلے درست نہیں، نصاب کا مالک ہونے سے پہلے زکوٰۃ درست نہیں! ہاں استطاعت سے پہلے حج کر لیا تو فرض اداء ہو جائے گا کیونکہ سبب موجود ہے چاہے شرط استطاعت نہیں۔ حج زندگی میں ایک بار فرض ہے اور استطاعت سے پہلے بھی اداء ہو جاتا ہے بخلاف دیگر عبادات کے، بنیاد وہی ہے کہ وجود سبب کے بعد مسبب دوست ہے اور وجود سبب سے پہلے درست نہیں۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب: ”صدقہ فطر“ کے واجب ہونے کا سبب ”زیر کفالت رأس“ ہے جن افراد کے اخراجات

برداشت کرتا ہے انکا ”فطرہ“ بھی اس کے ذمہ واجب ہے۔

جزئیہ: مثل زکوٰۃ کے یہاں بھی یہ مسئلہ ہے کہ یوم عید الفطر سے پہلے ”فطرہ“ اداء کرنا درست ہے کیونکہ زیر کفالت اس سبب موجود ہے اور وجود سبب کی صورت میں قبل از وقت ادائیگی جائز ہوتی ہے۔

دلیل: نبی کریم ﷺ کا فرمان ”ادوا عن تمونہ“ (اتحاف سادۃ المتقین ۶۴/۳) جن کے اخراجات کا بوجھ اٹھاتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرتے رہو۔

تنبیہ: فان قلت : ان صدقة الفطر تضاف الى الفطر ويقال صدقة الفطر ، والاضافة من دلائل السببية ؛ قلت ان الفطر ليس بسبب لمجمل شرط و السبب هو راس ، و اما اضافة فمعجاز لان اضافة الى الشرط لا الى السبب ۔ سوال جواب بالکل واضح ہے ترجمہ فہم قاری کے سپرد۔

عشر و خراج کے وجوب کا سبب: عبادات بدنی اور مالی کی طرح عبادات ارضیہ لاحقہ بالمالیہ کا ذکر کر رہے ہیں کہ زیر کاشت زرعی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے اور اس کا سبب زیر کاشت زرعی زمین ہے جو پیداوار کی صورت میں نامی اور بڑھنے والی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”کلوا من ثمره اذا اثمر و اتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا“ (الانعام ۱۳۱) یہ خطاب و امر الہی وجوب اداء کو ثابت کرتا ہے، مکلف کو متوجہ کرتا ہے، ہاں ”نفس وجوب“ کا سبب ”ارض نامی“ ہے کما صرح الشاشی لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض ۔ ”خراج“ کے وجوب کا سبب بھی ”ارض صالحہ“ ہے۔

سوال: بحثی نے اشکال نقل کیا ہے کہ ”ارض نامی“ کو سبب قرار دینے کے بجائے ”پیداوار“ کو سبب قرار دینا چاہئے، اس لئے کہ ”پیداوار“ کے تکرار سے وجوب کا تکرار ہوتا ہے جتنی بار پیداوار ہوگی اتنی بار عشر واجب، تو ”پیداوار“ کو سبب قرار دینا مناسب ہے؟

جواب: تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صارت الارض سببا باعتباره ۔۔۔ وجوب عشر کا تکرار درحقیقت اس نماء اور بڑھوتری کی وجہ سے ہے جو زمین کی صلاحیت کا مظہر ہے ”پیداوار“ کی صورت میں۔ تکرار پیداوار اسی نماء کی بناء پر ہے اس لئے ”ارض نامی“ کو سبب وجوب قرار دینا بجا اور درست ہے معترض کی رائے سست ہے۔

وجوب عشر کا راز: ثم السرفی وجوب العشر ان الخارج نعمة وجب شكرها باعطاء العشر او نصفه ۔۔۔ یہ بھی ایک مستقل عنوان و بیان ہے کہ ”عشر“ کسی حکمت کی وجہ سے لازم کیا گیا ہے تو مذکورہ جملے میں واضح ہو گیا کہ منی سے پھول، پھل، میوے، اناج، ترکاریاں پیدا ہونا نعمت ہے اور نعمت کا شکر واجب ہوتا ہے اس لئے عشر واجب ہے، پانی کے اخراجات کا شکر اداء کرتا ہے تو نصف عشر (میسواں حصہ) اگر بارانی علاقہ ہے پانی کے اخراجات لاگو نہیں ہوتے تو عشر (دسواں حصہ) اداء کرنا ہوتا ہے۔ خراج کی مقدار خمس (پانچواں حصہ) ہے۔

عشر و خراج میں فرق: عشر اور خراج میں مقدار کا فرق تو ابھی ہم نے پڑھا اور یہ ان کے مابین پہلا فرق ہے۔ اصولی طور پر یہ بھی فرق ہے کہ ”وجوب عشر“ کیلئے زمین کا حقیقہ نامی ہونا ضروری ہے، جسے مصنفؒ نے ”سبب وجوب العشر الارض الناصیة بحقیقة المربع“ کہا ہے۔ خراج کیلئے ”پیداوار کی صلاحیت“ ہونا کافی ہے یعنی زمین قابل کاشت ہو، چاہے کاشت نہ کی ہو، اور یہ دوسرا فرق ہے۔

یہ بھی فرق ہے کہ عشری زمین مالک بنجر چھوڑ دے کاشت نہ کرے تو عشر واجب نہیں جبکہ قصد کاشت نہ کرنے کی صورت میں ”خراج“ واجب ہوتا ہے، یہ تیسرا فرق ہوا، ”عشر“ مسلمانوں پر اور ”خراج“ کافروں پر ہوتا ہے۔

عشر و خراج میں فرق کی وجہ: یہ بھی دلچسپ بات ہے کہ عشر و خراج دونوں کا سبب ارض ہے (اول میں ارض نامی اور موخر الذکر میں ارض صالحہ للزراعة) یعنی بنیاد ایک ہے اور بناء جدا جدا ہے، مقدار میں بھی فرق ہے، شرط سمیت میں بھی فرق ہے؟ اس کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟ یجاب بان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة... بخلاف العشر فانه مؤنة فيه معنى العبادة.. (الحاشیة السادسة فی نسخة القديمة). اب بات سمجھ میں آئی کہ مسلمان کی عبادت انا بت کا تقاضہ ہے اس کے ساتھ سیر و سہولت کا معاملہ ہو اور کافر کی نادانی اور طغیانی کا مقتضی ہے کہ سرنش اور سختی ہو ”جزاء علی اعراضهم عن عبادة الله واشغالهم بعمارة الدنيا الفانية العادرة...“ یہ مسلم ہے کہ جزاء میں سہولت ہوتی ہے سزا میں شدت ہوتی ہے عشر عبادت ہے اس میں سیر ہے، خراج عقوبت ہے اس میں عسر ہے بنیاد اعراض و کفر ہے۔ سیر ید الله بكم اليسر ولا یريد بكم العسر (البقرة ۱۸۵) سیر پر عسر کو اپناتے ہیں قصور تو اپنا ہے۔

وضو واجب ہونے کا سبب: قول اول: زیر بحث فصل میں پہلے پہل سبب صلوٰۃ کا ذکر کیا ہے اور آخر میں مفتاح الصلوٰۃ کا ذکر کیا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وضو واجب ہونے کا سبب ”نماز“ ہے کہ جیسے اذانگی نماز کا قصد ہوگا تو وضو واجب، پھر اس ”نفس وجوب“ کی طرف متوجہ کرنے، یا دلانے کیلئے وجوب اداء ثابت ہے آیت کریمہ سے یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوٰۃ فاغسلوا وجوهکم وایدیکم المرافق (البائتہ ۶) وضو الصلوٰۃ اضافت سبب وجوب کی دلیل ہے کما قرأنا مفصلاً و مکرراً۔

قول اول پر تفریع: جب وجوب وضو کا سبب ”نماز“ ہے تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ وضو اس پر واجب ہے اور ضروری ہے جس پر ”نماز فرض“ ہے اور جس پر نماز فرض نہیں تو وضو بھی ضروری نہیں جیسے حیض و نفاس والی۔

قول ثانی: امام داؤد ظاہریؒ اور ان کے تبعین کا کہنا ہے کہ وجوب وضو کا سبب ”حدث“ ہے۔ استدلال یہ ہے کہ تکرار حدث سے تکرار وجوب ہوتا ہے اور یہی شان ہے سبب کی کہ سبب کے تکرار سے مسبب کا تکرار ہوتا ہے، اس لئے وجوب وضو کا سبب حدث ہے۔

جواب اول: یہ استدلال باطل ہے اسلئے کہ وجوب وضو تکرار حدث سے نہیں بلکہ ارادۃ صلوٰۃ کی وجہ سے ہے، کہ آدمی نے وضو کیا نماز پڑھ لی ابھی مزید نماز پڑھنا چاہتا ہے کہ حدث لاحق ہوگئی تو وضو واجب ہے تاکہ نماز اداء کر لے۔ لیکن آپ ہی

فرمایے کسی کو حدث لاحق ہوگئی اس کا ابھی نماز کا ارادہ نہیں، وقت نہیں آیا تو اس پر وضو واجب ہے؟ جواب نفی میں تو سبب ہونا بھی منفی ہے ورنہ جس کا جہاں وضو ٹوٹے اسی وقت وضو واجب ہو جائے تو جگہ جگہ اہل ظواہر کو وضو خانے تعمیر کروانے لازم ہیں تاکہ جس کو جہاں حدث لاحق ہو وضو کر کے واجب اداء کرے، وضو خانے کے ساتھ پانی کے بل کی فکر رکھنا بھی مناسب رہے گا تاکہ دشواری نہ ہو۔

جواب ثانی: هذا (القبول الثانی) غیر صحیح، لان سبب الشيء ما يكون مفضيا الى ذالك الشيء، والحدث مزيل للطهارة و رافع لها وما يكون مزيلا و رافعا له لا يكون مفضيا اليه، فكيف يكون الحدث سببا لها۔ اگر اتم کا لفظ ”استدلال باطل ہے“ ناگوار ہو تو محشی کا ”هذا غیر صحیح“ تیار ہے اگرچہ اتم بھی جواب اول پر برقرار ہے کیونکہ اس سے انکار دشوار ہے، بہر حال یہ طے شدہ امر ہے کہ سبب مسبب تک مفعلی ہوتا ہے، مسبب تک پہنچانے والا ہوتا ہے، ہم غور کرتے ہیں آپ بھی زحمت فرمائے کیا حدث وضو اور طہارت تک پہنچانے والی ہے (یا وضو خانہ تک لے جانے والی ہے) یا زائل یا ختم کرنے والی ہے، جواب شق ثانی ہے کہ حدث سے تو وضو جا تا رہتا ہے، اس لئے حدث کو سبب وضو قرار دینا درست نہیں، ہاں وضو نماز تک پہنچاتا ہے (وضو کر کے نماز کو جاتے ہیں حدث سے وضو خانے کو جاتے ہیں یہ مفتاح الصلوٰۃ ہے اور قول اول رائج ہے کہ وجوب وضو کا سبب ”نماز“ ہے اور یہ قول جمہور کی صحت فقہات کا غماز ہے۔ و قد روى عن محمد رحمه الله ذالك نصا: بين السطور تو لکھا ہے ”من اهل الظاهر“ کہ قول ثانی بعض ظاہر یہ کہ ہے اور مصنف کہتے ہیں: قول ثانی امام محمد سے صراحتہ منقول ہے، اگر منقول ہو بھی تب بھی مرجوح ہے۔

وجوب غسل کا سبب: طہارۃ صغریٰ کے بعد طہارۃ کبریٰ کا ذکر کر رہے ہیں کہ ”غسل“ کے وجوب کا سبب جنابت، حیض اور نفاس ہیں۔ نفس وجوب تو سبب سے ثابت ہوگا اور وجوب اداء ارشاد الہی ”و ان کنتم جنبا فاطہروا“ (المائدہ ۶) سیت کی دلیل نمط سابق پر اضافت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: غسل الجنابة، غسل الحيض، غسل النفاس۔ لان الاصل في اضافة الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف۔

۷۔ فصل: ساتویں فصل حکم و علت اور حکم کے موافق اربعہ کے بیان میں ہے۔

قَالَ الْقَاضِي الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ: الْمَوَانِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ، مَانِعٌ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَهُ، نَظِيرُ الْأَوَّلِ بَيْعُ الْحَرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ فَإِنَّ غَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ، وَعَلَى هَذَا سَائِرُ التَّغْلِيقاتِ عِنْدَنَا، فَإِنَّ التَّغْلِيْقَ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَّاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُولِ الدَّارِ لَا يَحْنُثُ، وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النَّصَابِ فِي أَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ، وَمِثَالُ الثَّالِثِ

الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءِ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ، وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوغِ وَالْعُتْقِ وَالرُّوْيَةِ وَعَدَمُ الْكَفَاءَةِ وَالْإِنْدِمَالُ فِي بَابِ الْجَرَاحَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، وَهَذَا عَلَى إغْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّمَا عَلَى قَوْلٍ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ، مَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ، وَأَمَّا هَذَا تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيُنَبِّتُ الْحُكْمَ لَا مَحَالَةَ، وَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ، وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ يَدُورُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ.

”امام قاضی ابوزیدؒ نے کہا موانع اور کاوٹیں چار ہیں۔ ۱۔ پہلا ایسا مانع جو سرے سے علت منعقد ہونے سے روکے ۲۔ دوسرا ایسا مانع جو علت کو تام ہونے سے روکے ۳۔ تیسرا ایسا مانع جو ابتداء ہی سے حکم کو روک دے ۴۔ چوتھا ایسا مانع جو دوام حکم سے روکے، پہلے کی مثال: آزاد، مردار اور خون کو بیچنا اس لئے کہ محل بیع نہ ہونا افادہ حکم یعنی ثبوت ملک کے لئے تصرف کو علت بننے اور منعقد ہونے سے روکتا ہے، اسی انداز پر تمام تعلیقات ہیں ہمارے نزدیک، اس لئے کہ معلق کرنا تصرف کو علت منعقد ہونے سے روک دیتا ہے شرط کے وجود سے پہلے اس تفصیل کے مطابق جو ہم نے (فصل اکتیس میں) ذکر کی ہے، اسی لئے تو اگر کسی نے قسم اٹھائی اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا تو حائل نہ ہوگا، دوسرے مانع کی مثال دوران سال نصاب کا ہلاک ہونا دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی دینے سے رکنا اور عقد کے ایک حصے کو رد کرنا ہیں، تیسرے مانع کی مثال خیاری شرط کے ساتھ بیع کرنا اور معذور کے حق میں وقت باقی رہنا۔ چوتھے مانع کی مثال خیاری بلوغ، خیاری عتق، خیاری ردیت، کفو نہ ہونا اور زخمیوں کے باب میں مندل ہونا اسی بنیاد پر ہیں۔ یہ شرعی علت کی تخصیص کے جواز کی بناء پر ہے، بہر حال ان کے قول کے مطابق جو تخصیص علت کا نہیں کہتے تو ان کے نزدیک مانع تین ہیں۔ ۱۔ پہلا مانع جو ابتداء سے علت کو روک دے ۲۔ دوسرا ایسا مانع جو علت تام ہونے سے روکے ۳۔ تیسرا ایسا مانع جو دوام حکم سے روکتا ہے۔ بہر حال علت تام ہونے پر تو یقیناً حکم ثابت ہوگا، اسی اختلاف اقوال پر ہر وہ مانع جسے فریق اول نے ثبوت حکم سے مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی اسے تمام علت سے مانع قرار دیتا ہے، اسی بنیاد پر فریقین کے درمیان کلام چلتا رہے گا“

توضیح: پوری فصل کی توضیح یکجا ہے، پہلے اسباب و علل کا ذکر آ رہا تھا، ”الاشیاء تعرف بها ضد ادھا“ کے تحت اب موانع کا ذکر ہے۔

میضہ اور تعریف: الموانع یہ جمع ہے ”مانعہ“ کی بمعنی روکنے والی، آڑ، سد راہ، رکاوٹیں۔ اہل اصول کے نزدیک ”موانع“ نام ہے ایسی وجوہات اور ممنوعات کا کہ جن کی وجہ سے انعقاد معاملہ اور وقوع حکم نہ ہو سکے۔

موانع کی اقسام: بقول امام ابوزیدؒ ”موانع“ کی چار اقسام ہیں:

- ۱۔ ایسا مانع جو انعقاد علت کو روک دے اس کے اثر سے علت منعقد ہو ہی نہ سکے۔
 - ۲۔ ایسا مانع جو علت کو پورا ہونے سے روک دے ویسے تو علت تمام ہو جاتی حکم لاگو اور نافذ ہو جاتا، لیکن اس مانع نے علت تمام ہونے سے روک دیا۔
 - ۳۔ ایسا مانع جو حکم شروع ہونے سے روک دے۔ ایسی رکاوٹ کہ حکم شروع ہی نہ ہو سکے۔
 - ۴۔ ایسا مانع جو حکم کو دوام سے روک دے۔ یعنی حکم لگ تو جائے لیکن برقرار نہ رہ سکے مانع کی وجہ سے منقطع ہو جائے۔
 - ۵۔ ایسا مانع جو حکم کو پورا ہونے سے روک دے۔ قریب تھا کہ حکم لگتا لیکن اس مانع نے پورا ہونے سے روک دیا۔
 - ۶۔ ایسا مانع جو دوام علت سے روک دے۔ علت ہو تو سہی لیکن منقطع ہو جائے برقرار نہ رہ سکے۔
- تنبیہ: درحقیقت ”موانع“ چار ہیں۔ موخر الذکر دو قسمیں بقول بعض مذکور ہیں اگرچہ مرجوح ہیں۔
- لانا نقول: هذين داخلين في القسم الرابع۔ ادنی تامل سے بات واضح ہے کہ یہ ماقبل میں داخل ہیں۔ موانع چار ہی رہے مانع يمنع انعقاد العلة، مانع يمنع تمامها، مانع يمنع ابتداء الحكم، مانع يمنع دوامه۔
- نظیر الاول:** مانع يمنع انعقاد العلة پہلی قسم کی مثالیں پیش کر رہے ہیں، پہلے اصول سمجھ لیجئے پھر مثالیں منطبق کرتے ہیں، بحث اول فصل خامس میں ہم نے علت، سبب کی بحث پڑھی تھی، اگرچہ قصہ پارینہ ہے لیکن ذہن پر زور دینے سے یاد آئے گا وہاں ”ان ملک عبد فہو حراً، ان اشتریت عبد افہو حراً“ مثالیں پڑھی تھیں یاد آگیا؟ ماشاء اللہ!
- در اصل بات یہ ہے کہ علت مفطی الی المعلول وانکمل ہوتی ہے، سبب مفطی الی السبب ہوتا ہے جب علت منعقد ہوتی ہے تو حکم منعقد ہوتا ہے، عقد و معاملات میں ”ایجاب و قبول“ علت تامہ میں، یعنی جب ایجاب و قبول علت تامہ کا وقوع ہو تو مشتری کیلئے حکم ثبوت ملک واقع ہو جاتا ہے۔ ہاں ایجاب و قبول ہو جائے لیکن کوئی رکاوٹ آجائے تو مانع يمنع انعقاد العلة کہلائے گا، علت کو منعقد ہونے سے روک دے گا تو حکم ثابت نہ ہو سکے گا۔
- تطبیق:** پہلے مانع کی مثال میں ”آزاد، مرد اور خون“ مذکور ہیں، ایک شخص نے بائع بنتے ہوئے ایجاب کیا: بعتک هذا الرجل، بعتک هذا المیتة، بعتک الدم دوسرے نے کہا: اشتریت جب ایجاب و قبول ہو چکے تو حکم ”ثبوت ملک“ ہونا چاہئے؟ لیکن غور کرنے سے پتہ چلا بیع میں جنکا ذکر ہے وہ تو محل بیع ہی نہیں، بس ایسے مانع کھڑا ہو گیا؟ ایجاب و قبول کو علت تامہ نافذہ بننے سے روک دیا، جناب یہ علت تامہ ہے بشرطیکہ بیع محل بیع تو ہو، یہاں تو ”آزاد، مرد اور دم“ کو بیل دیا جو محل بیع ہی نہیں، عدم محل رکاوٹ ہے انعقاد علت سے۔ حاصل یہ ہوا کہ ”مانع محل نہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ تینوں صورتوں میں علت منعقد ہوگی نہ ثبوت ملک۔“

تفریع: تمثیل کے ساتھ تفریع بھی مصنفؒ کی عادت ہے تاکہ بات سمجھنے میں مزید نکھار آجائے۔ نہ آخر سال کی غبار آجائے۔ عند الاحناف تمام تعلیقات و مشروط عبارتیں اسی قسم اول کی مثال ہیں، کہ حکم ممنوع و معلق ہو جاتا ہے شرط کے ساتھ اذا

وُجد الشرط وُجد المشروط ، اذا لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط۔ یاد رہے یہ بات استطاعت میں معتبر ہے اثباتات میں نہیں کما قرائن فی الفصل۔۔۔ مثلاً کسی شوہر نے کہا: ان دخلت الدار فانت طالق، انت طالق ان دخلت الدار۔ انت طالق نافذ اور لاگو ہو جاتا ہے لیکن جملہ شرطیہ دخول دار کی شرط نے روک دیا یہ ”مانع يمنع انعقاد العلة“ ہے شخص نے حلفا کہا: کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد طلاق دے دی تو حائل ہوگا اور کفارہ قسم لازم لیکن اس نے شاید اصول الشاشی پڑھی ہوئی تھی معلق طلاق دیتے ہوئے کہا: ان دخلت الدار فانت طالق۔ یہ سنتے ہی بعض نے تو شور مچا کر دیا کہ کفارہ دو! کفارہ دو! طلاق نہ دینے کی قسم اٹھائی تھی۔ ہم اصول سمجھ چکے ہیں کہ تعلیق و شرط مانع نئے بروقت طلاق ہونے سے اس لئے حائل نہ ہوگا۔

قسم ثانی کی مثال: دوسری قسم ہے ”مانع يمنع تمامها“ ای العلة۔ علت کی بنیاد پڑ گئی اور ابتداء ہو گئی پھر کوئی ایسا ”مانع“ پیش آیا کہ وہ علت پوری نہ ہو سکی۔ بالکل سہل مثال ہے، یہاں بھی تین چیزیں مذکور ہیں: ۱۔ درمیان سال میں نصاب ہلاک ہو جانا ۲۔ کسی مقدمے میں دو گواہوں میں سے کسی ایک کا اداء شہادت سے رکنا ۳۔ ایجاب و قبول میں سے ایک کا رد ہونا۔ سابقہ فصل میں ہم نے پڑھا ہے ”سبب وجوب الزکوة ملک النصاب النامی حقیقة او حکما“ فرضیت زکوة کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے، ایک شخص رجب کے مہینے میں نصاب کا مالک ہوا کہ اخراجات سے فاضل بقدر نصاب رقم اس کے پاس آگئی تو سبب وجوب کی بنیاد پڑ گئی، ابتداء ہو گئی حوالان حول پر آئندہ رجب میں زکوة اداء کرنا ضروری ہوتی۔ لیکن سوء اتفاق کہ بیچ الثانی میں وہ رقم ضائع ہو گئی تو مانع پیدا ہو گیا جس نے علت کو پورا ہونے سے روک دیا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ زکوة واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح ایک مقدمے میں دو گواہ بن گئے یعنی تحمل شہادت کر لیا، تو مدعی کیلئے صداقت و حجت کی بنیاد پڑ گئی کہ دو گواہ موجود ہیں، یعنی شاہد ہیں۔ لیکن شومی قسمت کہ ایک اداء شہادت یعنی عدالت میں گواہی دینے سے رک گیا، گواہی نہ دی تو علت پوری نہ ہوئی کیونکہ شرعاً دو گواہ ضروری ہوتے ہیں۔

اسی طرح عقود میں ایک نے ایجاب کرتے ہوئے کہا: بیعت یا کہا: اشتريت۔ عقد کی دو اجزاء لازمہ میں سے ایک کا وقوع ہو چکا یعنی معاملے کی بنیاد پڑ گئی (دوسرا اشتريت یا بیعت کہہ دے تو سودا پکا) لیکن دوسرے نے رد کر دیا: میں نہیں خریدتا یا کہہ دیا: میں نہیں بیچتا تو عقد نافذ نہ ہوگا کیونکہ دوسری جز کے رد ہونے سے علت پوری نہ ہوئی۔

قسم ثالث کی مثال: موانع کی تیسری قسم ”مانع يمنع ابتداء الحكم“ ہے، ایسا مانع کہ حکم شروع ہونے سے روک رکھے۔ دو مثالیں مذکور ہیں ۱۔ اختیار شرط ۲۔ معذور کیلئے بقاء اوقات۔ مختصر توضیح یہ ہے کہ بائع نے کہا: بیعت هذا الكتاب! قبول میں مشتری نے کہا اشتريتہ بالخيار۔ میں نے اسے اختیار شرط کے ساتھ خریدا۔ دیکھئے ایجاب و قبول ہو چکے ہیں مشتری کیلئے بیع میں ملک ثابت ہو جاتی لیکن ”بالخيار“ سے اختیار شرط مانع بن گیا حکم کی ابتداء سے، اب حکم ابھی سے نہ ہوگا بلکہ

خيار شرط کے استعمال کے بعد ہوگا۔

دوسری مثال توجہ سے سمجھئے اوہ شخص جو نکیر داعی، سلسل البول حفظنا اللہ منہما و جميع الامراض والآفات کی وجہ سے معذور ہو تو اس کیلئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کر لے پھر نماز پڑھتا رہے چاہے خون بہہ رہا ہو، جب نماز کا وقت ختم ہو تو اس کا وضو بھی ختم اگرچہ حدث لاحق نہ ہوئی ہو۔ یعنی معذور کا وضو وقت ختم ہونے سے ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن جب تک وقت باقی ہے تو وضو باقی ہے (خيار شرط کی طرح) بقاء وقت ابتداء حکم سے مانع ہے۔

قسم رابع کی مثال: چوتھی اور آخری قسم ”مانع یمنع دوامہ“ ہے، مفہوم یہ ہے کہ وجود علت کی وجہ سے حکم لگ جائے، حکم نافذ ہو جائے، لیکن ایسا مانع پیش آجائے کہ اسے برقرار نہ رہنے دے، اس کو دوام سے روک دے۔ پانچ مثالیں ذکر کی ہیں،

۱۔ خيار بلوغ ۲۔ خيار عتق ۳۔ خيار رویت ۴۔ كفونہ ہونا ۵۔ زخم مندمل (صحت یاب) ہونا۔

”خيار بلوغ“ کا معنی ہے بالغ ہونے کا اختیار، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نابالغ لڑکے لڑکی کا نکاح باپ اور دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی اور عزیز نے کر دیا، تو ولایت کے ساتھ ایجاب و قبول کی وجہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، قبل از بلوغ کیا ہوا ہو تو ہو جاتا ہے یعنی حکم لگ جاتا ہے، ہاں بالغ ہونے کا اختیار صغیر و صغیرہ دونوں کو رہتا ہے کہ بالغ ہوتے ہی فوراً کہہ دیا میں نے نکاح رد کر دیا تو نکاح ختم ہو جاتا ہے غور کیجئے انعقاد نکاح کا حکم لگ چکا تھا لیکن دوام نہ رہا ختم ہو گیا۔ بالکل یہی تقریر خيار عتق کی ہے۔

”خيار عتق“ کا معنی ہے آزادی کا اختیار حروف معانی میں دوسرے حرف ”الفاء“ کی بحث میں ہم پڑھ آئے ہیں، مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا، نکاح منعقد حکم نافذ اور زوجہ بن جائے گی، پھر اس منکوحہ باندی کو آزادی مل گئی تو اسے شرعاً خيار عتق ہوگا، چاہے تو شوہر کے پاس رہے چاہے تو نہ رہے عقد ختم کر دے، آزادی کی وجہ سے اسے یہ حق حاصل ہوا ہے، یہاں بھی دوام حکم سے مانع پیش آ گیا۔

”خيار رویت“ بیوعات میں ہوتا ہے، ”مشتري“ نے دیکھے بغیر ایک چیز خرید لی، پھر جب دیکھے گا تو اسے اختیار ہوگا، چاہے تو لے لے، چاہے رد کر دے، خيار رویت کا حق استعمال کر سکتا ہے، یہ بھی مانع ہو دوام حکم سے کہ بیع ہو چکی تھی ایجاب و قبول ہو چکے لیکن دوام نہ مل سکا۔

”عدم كفونہ“ یہ کتاب النکاح کا مسئلہ ہے، حکم یہ ہے کہ نکاح اپنے کفو اور ہم پلہ لوگوں میں ہو، تا کہ خاندانی وقار برقرار رہے، حدیث پاک میں ہے ”تختیروا لطفکم وانکحوا لا کفواء“۔ الغرض کسی بالغ لڑکی نے غیر کفو میں شادی کر لی تو اس کے ولی اس کا نکاح عدم کفو کی وجہ سے فسخ کر سکتے ہیں، نکاح توڑ سکتے ہیں، یہ بھی دوام حکم سے مانع ہوا۔

وفی الهدایۃ ۲ / ۳۴۱: اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو فلا ولایاء ان یقرقوا بینہما دفعا لضرر العار
”اند مال فی الجراحات“ کا معنی ہے زخم بھر جانا، صحت یاب ہونا، زخم درست ہو جانا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے

کسی کو زخمی کر دیا تو اس زخمی کرنے والے پر قصاص ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے ”وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ“ (المائدہ ۴۵) ہوا یوں کہ ابھی دیت و عوض لیا نہیں کہ اتنے میں زخم بھر گیا، اثر باقی نہ رہا تو حکم لاگو نہ ہوگا۔ اند مال زخم مانع ہے دوام حکم سے۔
تخصیص علت کی بحث: مصنفؒ نے امام ابو زیدؒ کے قول کے مطابق موانع کی اقسام اربعہ سمجھادی ہیں، لیکن یہ عند الکمل نہیں ہیں بلکہ بقول بعض ہیں، اختلاف کی بنیاد ”تخصیص علت“ کی بحث ہے۔ جس کی طرف وہذا علی اعتبار جواز تخصیص العلة الشرعية۔۔۔۔۔ سے متوجہ کر دیا ہے۔

”تخصیص علت“ کا معنی ”تخلف الحكم عنها لمانع بعد وجودها“ علت کے وجود کے بعد کسی مانع کی وجہ سے حکم کا نیچے رہنا یعنی علت پائی جائے جس کا تقاضہ ہے کہ حکم پایا جائے، لیکن مانع کی وجہ سے حکم نہ لگ سکے، علت پائی جائے حکم نہ پایا جائے یہ تخصیص علت ہے۔

تخصیص علت کی مثال: روزہ نام ہے مفطرات ثلاثہ سے روکنے کا، ایک روزہ دار نے نسیا ناپانی پی لیا، حلق میں پانی پہنچ گیا! اب غور کیجئے کہ روزہ توڑنے کی علت حلق میں پانی پہنچنا وجود پذیر ہو چکی ہے، عام اصول کو دیکھا جائے تو روزہ ٹوٹنے کا حکم لگ جانا چاہئے کیونکہ حلق تک پانی پہنچنا منع ہے؟ وجود علت سے وجود حکم ہونا چاہئے؟ یہ وجود علت کا تقاضہ ہے! دوسری طرف دیکھنے سے معلوم ہوا یہ نسیا ناپا ہوا ہے، اور ”ناسی“ تو مرفوع القلم ہے، صریح حدیث ہے ”رفع القلم عن الثلاث، الخطاء والنسيان، ولجنون“ (کنز العمال ۴/۲۳۳) وجود علت کا تقاضہ ہے روزہ ٹوٹنے کا حکم لگ جائے، مانع یہ ہے کہ ”ناسی“ پر حکم لگ ہی نہیں سکتا، تو یہ ”مانع يمنع ابتداء الحكم“ ہوا جو اقسام اربعہ میں تیسری قسم ہے، یہ تخصیص علت ہوگئی کہ علت پائی گئی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا گیا، ناسی سے کہہ دیا تیرا روزہ باقی ہے (آئندہ احتیاط کیجئے!)۔

تاکلین تخصیص: علامہ کرخیؒ مشائخ عراق اور اہل اصول کی بڑی جماعت کا یہی قول ہے کہ ”تخصیص علت“ جائز ہے، ایسا ہو سکتا ہے بلکہ مذکورہ مثالوں میں ہو چکا کہ وجود علت ہے وجود حکم نہیں اور مانع کی وجہ سے ایسا ہونا جائز ہے، قسم ثالث کی مثالوں میں ہم نے پڑھ لیا ہے کہ علت تامہ ”ایجاب وقبول“ موجود ہیں، خیار شرط کی وجہ سے حکم ثبوت ملک نہیں۔ ناسی والا مسئلہ تو واضح تر دلیل ہے۔

مانعین تخصیص: علامہ فخر الاسلام بزدویؒ اور ان کے تبعین کی بڑی جماعت کا قول ہے کہ ”تخصیص علت“ جائز نہیں، اس لئے کہ علت کا وجود متقاضی ہے وجود حکم کا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ معلول علت سے مختلف ہو، علت موجود تو معلول بھی موجود۔ اس لئے ”تخصیص علت“ جائز نہیں ان کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں:

- ۱۔ مانع يمنع ابتداء الحكم ۲۔ مانع يمنع تمامها ۳۔ مانع يمنع دوام الحكم۔

مذکورہ بالا اقسام میں سے تیسری قسم ازادی ہے۔

رفع نزاع اور تطبیق: علامہ سنہجلیؒ کہتے ہیں ”هذا نزاع لفظي واعتصام اصطلاحی“ یہ لفظ اور تعبیری اختلاف

ف ہے، نتیجہ دونوں حضرات کے قول کا ایک ہے کہ ”ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹا“۔ قائلین تخصیص کہتے ہیں: جواز تخصیص کی وجہ سے، اور مانعین تخصیص کہتے ہیں: عدم علت کی وجہ سے، گویا ان کے نزدیک ناسی کے حق میں وجود علت ہوا ہی نہیں ہے۔ ذیل کی عبارت میں غور فرمائیے:

”فاذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلة بتمامها“... فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذه العلة لمانع وهو الاثر... خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”مانع“ کا اعتبار دونوں کے نزدیک ہے، اس کے موثر ہونے میں تعبیر کا فرق ہے۔ قائلین تخصیص کہتے ہیں: حکم سے مانع ہے (چاہے علت موجود ہو) مانعین تخصیص کہتے ہیں: سرے سے علت ہی نہیں یہ مانع ہے تمام علت سے، سمجھو! علت تامہ نہیں۔ راقم نے تقریباً تین یوم کی محنت سے اس بحث کی تفہیم میں اتنی تسہیل کی ہے امید ہے کہ بات واضح ہو چکی ہوگی۔ الجهد منی والمفاہ من اللہ!

و علی هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين صاحب کتاب کہتے ہیں اور راقم لکھتا ہے کہ اسی تخصیص وعدم تخصیص والے اصول پر مباحث دائر ہوگی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وامرہ اعلم!

آٹھویں فصل شرعی اصطلاحات کے بیان میں ہے۔

۸- فصل:

الْفَرْضُ: لُغَةً هُوَ التَّقْدِيرُ، وَمَفْرُوضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهُ بَحِيْثٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيهِ، وَحُكْمُهُ لَزُومٌ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادُ بِهِ، وَالْوُجُوبُ: هُوَ السَّقُوطُ يَعْْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِنْهُ، وَقِيلَ هُوَ مِنَ الْوُجْبَةِ وَهُوَ الْإِضْطِرَابُ سَمِيَ الْوَاجِبُ بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ مُضْطَرِّبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ، فَصَارَ فَرْضًا فِي حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوزَ تَرْكُهُ، وَنَفْلًا فِي حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْإِعْتِقَادُ بِهِ جُزْمًا، وَفِي الشَّرْعِ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْآيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ، وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا، وَالسُّنَّةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سَوَاءً كَانَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ، وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِأَخْيَانِهَا وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَشْرُكَهَا بِعُذْرٍ، وَالنَّفْلُ: عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَيْمَةِ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ، وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوُجُوبَاتِ، وَحُكْمُهُ أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِه، وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيرَانِ.

”فرض“ کا لغوی معنی مقرر کرنا اور اندازہ کرنا ہے، مفروضات شرعیہ وہ طے شدہ مقداریں ہیں جو کی زیادتی

کا احتمال نہیں رکھتیں، شریعت کی اصطلاح میں ”فرض“ وہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو، جس میں شبہ نہ ہو، اس کا حکم اس پر عمل و اعتقاد کا لازم ہوتا ہے، ”وجوب“ کا لغوی معنی سقوط ہے، یعنی وہ جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط ہو جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ”وجہ“ سے مشتق ہے۔ اس کا معنی اضطراب و تردد ہے واجب نام رکھا گیا فرض و نفل کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے، عمل کے حق میں تو گویا فرض ہوا یہاں تک کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں اور اعتقاد کے حق میں فرض سے کم ہوا کہ اس پر حتمی عقیدہ رکھنا ہمیں لازم نہیں، شریعت کی اصطلاح میں ”واجب“ وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل شدہ آیات اور اخبار و احاد میں سے صحیح حدیث، اس کا حکم الہی ہے جو ہم نے (وجہ تسمیہ کے بیان میں) ذکر کر دیا ”سنت“ کا معنی وہ پسندیدہ راستہ جو دین و شریعت میں اختیار کیا گیا ہو چاہے آنحضرت ﷺ سے منقول و معمول ہو یا صحابہؓ سے حضور ﷺ نے فرمایا میری سنت کو لازم پکڑو اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت کو اسے داڑھوں سے مضبوط تمام لیجیو! اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے احیاء و پیروی کا مطالبہ ہے اور چھوڑنے پر ملامت کا مستحق ہے مگر یہ کہ عذر کی وجہ سے اسے چھوڑے، ”نفل“ نام ہے زیادہ ہونے اور فائدہ حاصل کرنے کا، نفل اس لئے نام رکھا جاتا ہے کہ وہ مقصودی جہد و مشقت سے بڑھ کر ہے، شریعت کی اصطلاح میں ”نفل“ نام ہے ان مزید احکام و اعمال کا جو فرائض و واجبات سے بڑھ کر ہیں، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بجالانے پر بندے کو ثواب ملتا ہے اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں (اگرچہ ثواب سے محرومی ضرور ہے) نفل تطوع ہم مثل ہیں“

توضیح: قریب قریب ایک صفحہ کی اس فصل میں مصنفؒ نے ”اصطلاحات شرعیہ“ ذکر کی ہیں، جو عبادات و مامورات مکلف اداء کرتا ہے ان کی چار اقسام ہیں: ۱۔ فرض ۲۔ واجب ۳۔ سنت ۴۔ نفل بہشتی زیور کے آغاز میں پانچواں مندوب و مستحب بھی مذکور ہے، غالباً مصنف نے اسے قسم رابع میں داخل سمجھا ہے، امر ایجابی، امر جوازی امر استجابی میں اسی طرف اشارہ ہے۔

تمہید: یاد رکھ لیجئے! کہ تقدیرات شرعیہ چار ہیں۔ ۱۔ جس میں کبھی کی نہیں ہو سکتی۔ تلک حدود اللہ فلا تقربوہا (البقرہ ۱۸۷) ۲۔ جس میں کمی بیشی کا امکان ہو، جیسے ”وما تدری نفس ماذا تکسب غدا“ (لقمان ۳۴) ۳۔ جس میں کمی ہو سکتی ہے زیادتی نہیں ہو سکتی۔ جیسے مدت سفر۔ مقدرات کے بعد اصطلاحات کا ذکر ہے

فرض کی تعریف: ”فرض“ کا لغوی معنی اندازہ کردن، مقرر کرنا۔ قرآن پاک میں اس معنی میں بھی مستعمل ہے ”قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم ای قدرنا (احزاب ۵۰)“ ”و قد فرضتم لہن فریضۃ فنصف ما فرضتم“۔۔۔ ای قدرتم (البقرہ ۲۳۷) دیگر عبادات میں بھی اندازے کے معنی میں استعمال ہوا ہے کما یقال: فرض الفاضی النفقة ای قدرھا قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا۔

اصطلاحی تعریف: الفرض: ہو حکم ثبت بدلیل قطعی لاشبهة فیہ۔ فرض ایسا حکم شرعی ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اس میں شبہ نہ ہو۔ ۲۔ الفرض: عبارة عن حکم قطع لزومه و ثبت بدلیل قطعی لاشبهة فیہ فرض نام ہے اس حکم کا جس کا لزوم قطعی ہو اور ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو۔ عموماً متون و حواشی میں دونوں مذکور ہیں۔ خلاصہ یہ کہ غیر مشتبہ قطعی دلیل سے ثابت شدہ حکم فرض ہے۔

فرض کا حکم: اس پر اعتقاد و عمل ضروری ہے، تارک فرض فاسق اور بلا تاویل منکر فرض کافر ہے۔ یوں بھی تعبیر کیا ہے ”و حکمہ استحقاق تارکہ بلا عذر العقاب، و اکفار جاحدہ“۔

وجوب کی تعریف: وجوب کا لغوی معنی ہے گرنا ساقط ہونا، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لہذا وجبت جنوبہا فکلوا منها و اطعموا القانع والمعتر“ (الحج ۳۶) ای سقط علی الارض۔ سوجب نخر شدہ اونٹ زمین پر گر پڑے تو اسے (کھال اتار کر تیار کر کے) کھاؤ اور صابرو بے قرار کو کھلاؤ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجوب بمعنی وسقوط کی بجائے ”وجبة“ سے مشتق ہے اس کا معنی ہے مضطرب اور متردد ہونا۔

وجہ تسمیہ: پہلے معنی کے اعتبار سے توجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب بندے پر بلا اختیار ساقط و طاری ہو جاتا ہے، اس سقوط و طریان کی وجہ سے واجب کہا جاتا ہے۔ دوسرے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم کے اعتبار سے واجب فرض و نفل کے درمیان متردد و مضطرب ہے، ترک واجب سے فسق لازم آتا ہے جو درحقیقت فرض کا حکم ہے، منکر واجب کی تکفیر نہیں یہ نفل کا حکم ہے، تو واجب آدھا حکم فرض سے لیتا ہے اور آدھا نفل سے، اس لئے واجب کہلاتا ہے جیسے وتر۔

اصطلاحی تعریف: الواجب: ہو ما ثبت لزومه بدلیل فیہ شبہۃ۔ واجب وہ ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو۔ جیسے وتر، ضعیف، صدقہ فطر، ضم سورۃ یہ واجب ہیں۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو آیت مؤولہ اور اخبار آحاد سے ثابت ہو۔ واجب کا حکم: اس کا تارک فاسق و گناہ گار ہے اور منکر کافر نہیں کما مر الفنا۔

فائدہ: مذکورہ بالا تفصیل اصولی و اعتقادی اعتبار سے ہے، باقی عملاً و ذکر فرض واجب ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں کما یقال الحج واجب، الزکوۃ واجبة، فکذا قال المولوی محمد عبد الحلیم رحمہ الرحیم الکرم؛ هذا هو الفرض الاعتقادی، واما الفرض العملي فيطلق على الواجب، فانه كالفرض في العمل۔

سنت کی تعریف: سنت کا لغوی معنی ہے ”الطريقة المسلوكة“ راستہ۔ لغوی معنی مطلق طریقہ ہے، چاہے اچھا ہو چاہے برا ہو، اس کی جمع ”سنن“ ہے: ”لا يؤمنون به و قد خلت سنت الاولین“ (الحجر ۱۳) قد خلت من قبلکم سنن فیسروا فی الارض (ال عمران ۱۳۷) موجود ہیں۔

اصطلاحی تعریف: السنة: ہی ما واطب علیہا النبی ﷺ مع ترکھا احیاناً۔ سنت وہ ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے مواظبت و مداومت فرمائی ہو کبھی کبھار ترک کیا ہو۔ مصنف نے تقیم کرتے ہوئے کہا کہ چاہے سنت نبوی ہو، چاہے سنت صحابہ

ہودین کا حصہ ہے، امور عادیہ طبعیہ وغیرہ پر بھی سنت کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہاں اول مقصود ہے۔ تقیم کے ساتھ تقسیم بھی ملاحظہ ہو، سنت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ سنن ہدیٰ ۲۔ سنن زوائد

تقسیم الاول: المراد بالسنن الہدیٰ ما واطب علیہا النبی ﷺ بطریق العبادۃ مع التروک احیاناً اس کا حکم ہے ”اخذھا ہدیٰ و ترکھا ضلالۃ“ (ہدایہ باب الامامہ)

تقسیم الثانی: ما واطب علیہا النبی ﷺ بطریق العادۃ۔

تقسیم و تقسیم کی دلیل: لفظ ”سنت“ کا سنت نبوی اور سنت صحابہ کو شامل ہونے کی دلیل تو معروف حدیث ہے ”علیکم بسنتی و سنتی و سنت الخلفاء الراشدين المہدیین“۔ تقسیم کی دلیل: حدیث ابن مسعودؓ ہے ”علمنا رسول اللہ ﷺ سنن الہدیٰ، وان من سنن الہدیٰ الصلوۃ فی المسجد الذی یؤذن فیہ (صحیح مسلم)“

سنت کا حکم: سنت کا حکم ہے کہ اس کا احیاء مطلوب ہے، ہر امتی سے احیاء سنت، اتباع سنت کا مطالبہ اور تقاضہ ہے۔

۲۔ بلا عذر اس کا تارک مستحق ملامت ہے، اللہ اکبر آپ نے حضور ﷺ کی سنت چھوڑ دی! افسوس ایسا نہ ہوتا؟

۳۔ مستقل تارک سنت شفاعت نبوی سے محروم ہوگا۔ و من حکمہ ایضاً حرمان الشفاعۃ عند الاصرار علی ترکھا (حاشیہ) یہ تو سنن ہدیٰ کے حکم ہیں۔ باقی سنن زوائد و امام سنن الزوائد فتحکمہما حکم النوافل و المستحبات (الاتیۃ قریباً)

التماس ہے کہ عبادات و عادات ہر دو میں سنتوں کا اہتمام اور اتباع لازمی ہے ورنہ زندگی ادھوری ہے، شفاعت سے محرومی کا اندیشہ ہے۔ اللہ ہمیں وہ دن دکھائے کہ جس طرح ہم سب نے سنت کی بحث کو پڑھا اور سنا، اسی طرح ہم سب پوری زندگی سنت کے مطابق بسر کر رہے ہوں۔ آمین یا رب العالمین بجاہ سید المرسلین۔

نفل کی تعریف: ”نفل“ کا لغوی معنی ہے ”زیادتی“، جمع ”انفال“ ہے، سورہ انفال کے آغاز میں ہے ”یسئلونک عن الانفال قل الانفال للہ و الرسول۔ مال غنیمت کو ”نفل“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ بھی زائد از مقصود من عند اللہ اضافی نعمت و فائدہ ہے۔ مقصود تو جہاد و اعلاء کلمۃ اللہ ہوتا ہے۔ اسی طرح نفل نمازیں، روزے، صدقات زائد علی الفرائض ہیں۔

اصطلاحی تعریف: النفل: ہو عبارة عما هو زیادۃ علی الفرائض و الواجبات، نفل وہ نام ہے اس عبادت کا جو فرائض و واجبات سے اضافی ہو، بدنی عبادت جیسے تہجد، اشراق، چاشت و امین۔ مالی عبادت جیسے صاحب نصاب نہ ہونے کے باوجود قربانی کرنا، نفل صدقہ خیرات کرنا۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ بجا آوری پر اجر اور ترک پر کوئی پکڑ نہیں (اگرچہ اجر سے محرومی تو ہے) آخر میں بطور فائدہ واضح کر دیا: بالنفل و التطوع نظیر ان نفل اور تطوع لفظ دو ہیں مصداق میں دونوں ایک ہیں، بلکہ بعض فقہاء نے تو فرائض و واجبات سے اضافی ہونے کی وجہ سے ”سنن“ کو بھی ملا کر ”باب فی النوافل، فصل فی النوافل، فصل فی التطوعات“ کے

عنوانات قائم کئے ہیں، جس کے تحت سنت موکدہ، غیر موکدہ اور نوافل کو تفصیلاً درج کیا ہے۔ یہ بھی عموم کی دلیل ہے۔

۹۔ فصل: نویں فصل عزیمت و رخصت کی تفصیل و اقسام اور احکام کے بیان میں ہے۔

الْعَزِيْمَةُ: هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَآيَةِ الْوَكَاةِ، وَلِهَذَا قُلْنَا: اِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوُطْءِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظُّهَارِ لَآنَهُ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ، وَلِهَذَا لَوْ قَالَ: اَعَزَمْتُ يَكُوْنُ خَالِفًا، وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمْنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لَّآنَهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَاةِ لَوْ كَاثِدَةً سَبَّيْهَا، وَهُوَ كَوْنُ الْاَمْرِ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهُ اِلَيْهَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ، وَاَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفُرْضِ وَالْوَاجِبِ.

وَأَمَّا الرُّخْصَةُ: فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهْوَةِ، وَفِي الشَّرْعِ صَرَفَ الْاَمْرِ مِنْ عُسْرِ اِلَى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ، وَاَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ اَسْبَابِهَا، وَهِيَ اَعْذَارُ الْعِبَادِ، وَفِي الْعَاقِبَةِ تَوُّوْلٌ اِلَى نَوْعَيْنِ، اَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَاسَةِ، وَذَلِكَ نَحْوُ اجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اِطْمِئْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِكْرَاهِ، وَسَبُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَاتِلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا، وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ يَكُوْنُ مَا جُوْرًا لِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّرْعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالنَّوْعُ الثَّانِي تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَصْبِرَ مِيْخَا فِي حَقِّهِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: فَمَنْ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ، وَذَلِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلَى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ، وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ اِمْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتَّى قُتِلَ يَكُوْنُ اَنْمًا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ.

”عزیمت“ وہ ارادہ ہے جو انتہائی پختہ ہو، اسی لئے تو ہم نے کہا ہمستری کا عزم کرنا ظہار میں رجوع کرنا ہے، کیونکہ یہ موجود و متحقق ہونے کی مانند ہے، تو جائز ہے کہ دلیل قائم ہوتے وقت موجود و معتبر ہو، اسی وجہ سے اگر کسی کہنے والے نے کہا: میں عزم کرتا ہوں، تو قسم اٹھانے والا ہوگا، شریعت کی اصطلاح میں ”عزیمت“ ان احکام کا نام ہے جو ابتداء ہی سے ہمیں لازم ہیں، عزیمت اس لئے نام دیا گیا کہ اپنے سبب کے مضبوط ہونے کی وجہ سے انتہائی مضبوط ہوتے ہیں، اور وہ سبب اس ذات بالا صفات کا حکم ہونا ہے جس کی اطاعت فرض ہے، اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود برحق ہے اور ہم اس کے محتاج بندے ہیں، عزیمت کی اقسام وہی احکام ہیں جنہیں ہم نے سابقہ فصل میں ذکر کیا فرض واجب ہے۔

بہر حال رخصت: تو لغوی طور پر سہولت و آسانی کا نام ہے، شریعت کی اصطلاح میں مکلف کے عذر کی وجہ سے حکم کو مشقت سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے، اسباب کے اختلاف کی وجہ سے، اس کی اقسام مختلف ہیں اور وہ

بندوں کو لاحق ہونے والے اعذار ہیں، انجام کار وہ سب اقسام دو قسموں کی طرف لوٹتی ہیں، ان میں سے ایک بقاء حرمت کے ساتھ فعل کی رخصت ہے جنایات کے باب میں بمنزل معافی کے، وہ جیسے جبر کے وقت دلی اطمینان کے باوجود زبان پر کفر یہ کلمہ لانا، نبی علیہ السلام کو گالی دینا، العیاذ باللہ مسلمان کا مال ضائع کرنا اور ظلماً کسی کو قتل کرنا، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ جہار باحتی کہ وہ شہید ہو گیا تو اجر پائے گا حرام سے باز رہنے کی وجہ سے شارع علیہ السلام کی ممانعت کی عظمت کے واسطے۔ دوسری قسم فعل کی حالت بدلنا ہے بایں صورت کہ اس مجبور و معذور کے حق میں اباحت ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”سو جو شخص شدت فاقہ کی وجہ سے مجبور ہو گیا“ یہ بھی مردار کھانے اور شراب پینے پر اکراہ و جبر کی طرح ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے کھانے سے رکاحتی کہ فاقہ میں مر گیا تو مباح سے رکنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا اور خود کشی کرنے والے کی مثل ہوگا“

توضیح: نویں فصل عزیمت و رخصت کے بیان میں ہے۔ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ عزیمت ۲۔ رخصت

اب انہیں کی تعریف و تقسیم کا ذکر ہے۔

عزیمت کی تعریف: عزیمت بروزن فعلیہ مثل غنیمۃ کا لغوی معنی ہے قصد کرنا، ارادہ کرنا، آمادہ ہونا۔ اس کی جمع ”عزائم“ ہے۔ ارادے جن کے پختہ ہوں نظر جن کی خدا پر ہوں طلاطم خیر موجوں سے وہ گھبرایا نہیں کرتے

میں یہ معنی خوب خوب واضح ہو رہا ہے۔ فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم (احقاف ۳۵) ان ذالک من عزم الامور (لقمان ۱۷) آیات و روایات اور آیات میں کثیر استعمال ہوا ہے۔

تفریع ۱: قصد بقصد قصد، ارادہ یرید ارادۃ، عزم بعزم عزم کا اردو میں ترجمہ ”ارادہ کرنا“ ہے لیکن درحقیقت ان کے مابین فرق ہے جو اردو ترجمہ میں سمجھنا دشوار ہے، اس لئے کہ عزم کا معنی خالی ارادہ نہیں بلکہ ”عزم معصوم“ پختہ ارادہ ہے، اسی وضاحت کیلئے مصنف نے اذا كان نهاية الوكادة کی شرط کا اضافہ کیا، تاکہ قارئین وسامعین مطلق ارادہ نہ سمجھیں بلکہ پختہ ارادہ سمجھیں۔ جب یہ لفظ خاص اہمیت رکھتا ہے تاکید و پختگی میں تو اسے عمل کے قائم مقام قرار دے دیا اور عزم عمل کو وجود و عمل قرار دیکر حکم لگادیا۔ چنانچہ کسی ”ظہار“ کرنے والے نے قربت و وطی کا عزم کر لیا تو اس پر کفارہ ظہار لازم ہوگا۔ لانسہ (العزم) کا موجود۔۔۔۔۔ ظہار سے تو وطی کی حرمت ہوگئی ہے لیکن عزم عود سے جہت اباحت رائج ہوگئی اور کفارہ واجب ہے۔ (ظہار کی تفصیل فصل فی المطلق والمقید میں پڑھ چکے ہیں)۔

تفریع ۲: کسی کہنے والے نے کہا: اعزم۔۔۔ کہ پختگی کے معنی کی وجہ سے قسم ہوگئی، اس کے خلاف کرنے سے حانث ہو جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا۔ بنیادی وجہ پختگی معنی ہے۔

اصطلاحی تعریف: العزيمة: هي عبارة عما لزمننا من الاحكام الشرعية ابتداءً۔ اصطلاح شرع میں ”عزیمت“ نام ہے ان احکام شرعیہ کا جو ہم پر ابتداءً لازم اور لاگو ہوتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: اس کا نام ”عزیمت“ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں انتہائی بنیدگی اور پختگی ہے، اس کا سبب شارع اور امر جلّالہ کی عظمت و شان ہے، اللہ اکبر! اللہ واقعی سب سے بڑا ہے اس نے ہم پر یہ حکم فرض اور لاگو کیا ہے، وہ تو معبود، محمود، معبود پروردگار پانچواں ہے اور ہم اس کے عاجز بندے ہیں، عرش معلیٰ سے عاجز عابد کیلئے امر و حکم فرمایا ہے، واقعی ”عزیمت“ ہے۔

تقسیم: مصنفؒ نے تعریف کے بعد اجمالی طور پر تقسیم کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ ”عزیمت“ کی دو اقسام ہیں جو ہم فصل ثامن سابق میں ذکر کر چکے ہیں ۱۔ فرض ۲۔ واجب۔

تہنئہ: صاحب اصول الثانیؒ پر ”محشی“ نے اعتراض و جواب نقل کیا ہے، اگرچہ چنداں اس کی حاجت نہیں، کیونکہ متن میں ہے ”ما ذکرنا من الفرض والواجب“ میں ”من“ ”تبعیضیہ“ بنانے کی صورت میں اعتراض کی گنجائش نہیں رہتی کہ مصنفؒ نے کہا اقسام عزیمت میں سے بعض فرض و واجب ہیں کما ذکرنا۔ دیگر اقسام تو آپ بھی اخذ کر سکتے ہیں، پوری کتاب پڑھ چکے ہیں، عزائم پڑھ چکے ہیں تو اقسام کیوں گھٹاتے ہو؟

سوال: ”عزیمت“ کی اقسام تو فرض و واجب سے زائد ہیں، حرام، مکروہ بھی تو اقسام عزیمت ہیں؟ آپ نے دو کیوں ذکر کئے ہیں؟

جواب: پہلا جواب تو آپ سمجھ چکے ہیں کہ ”من“ ”تبعیضیہ“ بعض کا ذکر دیگر کے منافی نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل مؤخر الذکر بھی فرض و واجب میں داخل ہیں افتاملاً ولا تکسلاً۔

قلنا: الحرام داخل فی الفرض او فی الواجب و المکروہ داخل فی السنة او المندوب، لان الحرام ان کان ثبت بدلیل قطعی کان الاجتناب عنه فرضاً کشرّب الخمر، و ان ثبت بدلیل فیہ شبهة کان الاجتناب عنه واجباً، کما کلّ الضب، و ما کان مکروہاً کان ضده سنة او مندوباً، فکان ذکر الفرض والواجب و السنة ذکر الكل۔ بحمدہ تعالیٰ۔ اب تو معترض کو بھی گلہ نہ رہا بات واضح ہو چکی۔

فائدہ: تقسیم عزیمت میں علامہ فخر الاسلام بزودی کا مذاق یہ ہے کہ فرض، واجب، سنت، نفل، حرام، مکروہ۔۔۔ سب عزیمت کی اقسام ہیں، چنانچہ دلالت التزامی کے طور پر انہیں مذکورہ دو اقسام میں شامل سمجھا گیا، جیسا کہ جواب سابق سے مترشح ہو رہا ہے۔ چنانچہ علامہ بزودی کے قبیحین نے یہی کیا۔ لیکن یہ بھی کہا گیا ہے: کہ سنت، نوافل تو تنہم فرائض اور جبر نقصان کیلئے ہیں، یہ عزائم میں سے نہیں مکملات عزائم میں ہیں۔

مستقل اقسام عزیمت نہیں، اور مصنفؒ نے اسی قول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ان کا ذکر نہیں کیا، بہر حال اعتراض نہیں استفسار کہا جاسکتا ہے۔ قیل النفل: لیست من العزائم عند بعض اصحابنا، لانه شرع جبراً بالنقصان... و کذا السنة شرعت تکمیلاً للفرائض.... فلعل المصنف اختار هذا القول۔۔۔۔۔

رخصت کی تعریف: ”رخصة“ کا لغوی معنی یسر، سہولت اور آسانی ہے، خالص اللہ کی مہربانی ہے۔ اس کا اصل معنی ”نرم و نازک ہونا“ ہے۔ وجہ تسمیہ واضح ہے کہ نرمی میں آسانی ہوتی ہے، نرم فتویٰ اکثر کی خواہش ہوتی ہے۔

اصطلاحی تعریف: ”الرخصة“ ہی الصرف الامر من عسر الى يسر بواسطة عذر فی المكلف“ اصطلاح شرع میں رخصت وہ حکم پھیرنا ہے تنگی سے آسانی کی طرف مکلف کی معذوری اور مجبوری کی وجہ سے۔ اصل تو عزیمت ہے اگر عذر و مجبوری ہو تو پھر آسانی کی طرف پھیر دینا رخصت ہے۔ جیسے پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف، سفر میں چار سے دو کی طرف، یہ صورت رخصت کی مثال ہو سکتی ہے ورنہ یاد رہے تفرقی السفر عندنا واجب ہے۔ یہ کتنی اللہ کی مہربانی ہے کہ واجب کردی آسانی ہے، پھر بھی کوتاہی یقیناً نادانی ہے، موت تو بھائی ایک دن آتی ہے، یہ دینا فانی ہے پھر ترک نماز میں نفس و شیطان کی کیوں مانی ہے؟ بات مفید مگر کلمات میں طولانی ہے، یہ بھی اثر زامانی ہے۔

رخصت کی اقسام: رخصت کی بنیادی وجہ ”عذر مکلف“ ہے، اور ”اعذار“ کثیر ہوتے ہیں، اس لئے اقسام میں کثرت یقینی ہے، کیونکہ رخصت کے اسباب بندوں کے ”اعذار“ ہیں، انجام کار دو قسمیں منضبط ہیں:

۱۔ رخصة الفعل مع بقاء الحرمة ۲۔ تغيير الصفة الفعل الى الاباحة

قسم اول: جبر و اکراہ اور دھونس و دھمکی سے کسی کو ”ارتکاب حرام“ پر مجبور کر دیا گیا تو وہ معذور کہلائے گا اور اس کیلئے رخصت کی یہ ”قسم اول“ ہے، حکم حرمت کو باقی رکھتے ہوئے اس فعل حرام کی اجازت ہوگی، مثلاً ایک شخص نے جنایت و زیادتی کی اور جانی پر قصاص و دیت اور ضمان و تاوان میں سے کچھ لازم ہو گیا، پھر ”ولی“ نے اس جانی کو معاف کر دیا تو مواخذہ یعنی دنیوی، اخروی سزا سے بچ گیا، لیکن اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ جنایت اس کیلئے مباح ہو گئی؟ نہیں! نہیں! جنایت تو حرام تھی، حرام ہے، حرام رہے گی، صرف یہ مواخذہ سے بچ گیا۔ تنفیذ و قبیل میں اس کے ساتھ ”مباح“ کا معاملہ برتا گیا اور بس!

مثالیں: ۱۔ جبر او اکراہاً منہ سے کلمہ کفر و شرک کہنا۔ ۲۔ جبر او اکراہاً نبی اکرم ﷺ کی گستاخی کرنا۔ ۳۔ جبر او اکراہاً کسی مسلمان کا مال تلف کرنا۔ ۴۔ جبر او اکراہاً کسی کو جان سے مارنا مذکورہ چاروں صورتوں میں جبر و اکراہ کی وجہ سے ان حرام کاموں کی اجازت ہے لیکن بقاء حرمت کے ساتھ اباحت نہیں۔ خوب سمجھ لیجئے! پھر یہ بھی شرط ہے کہ لسان و ظاہر ہو، قلباً و باطن نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان“۔۔۔ (النحل ۱۰۶) دل اطمینان و ایمان سے لبریز ہو تو مجبوراً اجازت ہے۔

قسم اول کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ ”مکڑہ“ نے اگر ارتکاب کر لیا تو سزا نہیں کہ اکراہ سے اجازت ہوئی البتہ اگر شریعت کی عظمت اور شارع کی شان کو جان پر ترجیح دی اور صبر کیا حتیٰ کہ مکڑہ نے وہ کر دیا جو کہتا تھا تو یہ اجر پائے گا۔ اللہ کی رحم دلی بھی دیکھئے اور مکڑہ کی سنگدلی بھی۔ یہ تو آسن قبر اس لئے لکسن خبر اس لا تنفذون الا بسلطان۔

قسم ثانی: دوسری قسم صفت حرمت کو صفت اباحت کی طرف پھیر دیا۔ کما حراما یكون بالعذر مباحا۔ اس کی دلیل بھی آیت قرآنی ہے ”وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه“ (انعام ۱۱۹) یہاں مستثنیٰ منہ میں حرام کا ذکر ہے اور مستثنیٰ کو ماقبل کے حکم سے نکالا اور جدا کیا جاتا ہے۔ الا سے پہلے اختیار احرام اور الا کے بعد اضطرار احوال، یہ ہے استثناء کا کمال کیسا

رہا استدلال، آپ نہ ہوں پر ملال، یہ تو مجبوراً ہوا ہے حلال۔ مصنفؒ نے ”فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف الاثم فلا اثم عليه“ سے استدلال کیا ہے، اگر اس آیت کے ذکر سے لفظ ”اضطرّ“ سمجھنا مقصود ہے تو فیہا و نعمت! اگر اس سے مقصود اضطراری اباحت ثابت کرنا ہے تو بات ناقص ہے۔ اس لئے کہ یہاں تو اثم و گناہ کا ذکر ہے حرمت اور اباحت کا نہیں، اس لئے سورہ انعام کی مذکورہ آیت سے استدلال کامل ہے اور مدعا کو شامل ہے۔ تَبَّ عَلَيْهِ الْمُحْسِي رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَرِيءُ!

مثالیں: ۱۔ مردار کھانا ۲۔ شراب پینا۔ دو مثالیں پیش کی ہیں، یہ دونوں قطعی حرام ہیں، اگر کوئی شخص اضطراری حالت میں ہے، کھانے پینے کو جان بچانے کی حد تک بھی حلال و پاک پاس نہیں اور حالت بایں جار سیدک جان جانے کا خطرہ ہے، تو اس اضطراری حالت میں مجبوراً اکل حرام اور شرب خمر کی اباحت ہے، بشرطیکہ غیر باغ و لا عاکھا لحاظ اور پاس رہے۔

قسم ثانی کا حکم: اس کا حکم قسم اول سے مختلف ہے وہاں بچنا بہتر ہے یہاں نہ بچنا بہتر، یعنی ہلاکت کا خوف ہو تو سدر مق کیلئے کھاپی لینا چاہئے، اگر کھانے پینے سے رکاوٹ اور ہلاک ہو گیا تو گناہ گار اور خودکشی کے مترادف ہے، کیونکہ اکل مباح سے رکنا ہے۔

۱۰۔ فصل : دسویں اور آخری فصل بلا دلیل استدلال کے بیان میں ہے۔

الْإِحْتِجَاجُ بِدَلِيلٍ أَنْوَاعٌ، مِنْهَا الْإِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ أَلْقَى غَيْرُ نَاقِضٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيلَيْنِ، وَالْآخُ لَا يَعْتَقُ عَلَى الْآخِ لِأَنَّهُ لَا وَلَادَ بَيْنَهُمَا، وَسُئِلَ مُحَمَّدٌ أَيْحَبُ الْقِصَاصِ عَلَى شَرِيكَ الصَّبِيِّ؟ قَالَ: لَا! لِأَنَّ الصَّبِيَّ رَفَعَ عَنْهُ الْقَلَمَ، قَالَ السَّائِلُ: فَوَجِبَ أَنْ يَجِبَ عَلَى شَرِيكَ الْآبِ لِأَنَّ الْآبَ لَمْ يَرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمَ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ، هَذَا بِمَنْزِلَةِ مَا يَقَالُ: لَمْ يَمُتْ فَلَانَ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِي مَعْنَى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا زِمًا لِلْحُكْمِ، فَيُسْتَدَلُّ بِإِنْتِفَائِهِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ مَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ: وَلَدُ الْمَغْضُوبِ لَيْسَ بِمَضْمُونٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَغْضُوبٍ، وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْأَلَةِ شُهُودِ الْقِصَاصِ إِذَا رَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ لَا زِمَ لَضَمَانِ الْغَضَبِ، وَالْقَتْلَ لَا زِمَ لَوْجُودِ الْقِصَاصِ .

”بلا دلیل استدلال کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے ایک عدم علت کی وجہ سے عدم حکم پر دلیل پکڑنا ہے، اس کی مثال ”قتی“ کا ناقض و ضونہ ہونا ہے اس لئے کہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی پر (ملکیت سے) بھائی آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان رشتہ ولادت نہیں۔ امام محمدؒ سے دریافت کیا گیا کیا قتل میں شریک بچے پر قصاص ہے؟ جواب دیا نہیں: کیونکہ از روئے حدیث بچہ مرفوع القلم ہے، پوچھنے والے نے کہا تو ثابت ہوا کہ قتل میں باپ کیساتھ شریک ہونے والے پر قصاص واجب ہے کیونکہ باپ تو مرفوع القلم نہیں، تو یہ عدم علت کی وجہ سے عدم حکم پر تمسک اور دلیل پکڑنا ہوا یہ تو ایسے ہے جو کہا جائے فلاں نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، مگر

جب کسی حکم کی علت ایسی ہو جو ایک ہی معنی میں بند ہو تو وہ معنی حکم کو لازم ہوگا، پھر اس کے منقحی ہونے سے عدم حکم پر استدلال کیا جاسکتا ہے، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے منقول ہے، انہوں نے کہا غضب شدہ باندی کے بچے کی ضمان نہیں کیونکہ وہ بچہ غضب نہیں کیا گیا، اور قصاص کی گواہی کے مسئلہ میں گواہوں پر قصاص نہیں جب وہ رجوع کر لیں کیونکہ وہ قتل کرنے والے نہیں، یہ حکم اس لئے ہے کہ غضب کرنا غضب کی ضمان کے لئے لازم ہے اور قصاص کے وجود و وجوب کے لئے قتل لازم ہے۔

توضیح: الحمد للہ یہ آخری بحث کی آخری فصل ہے۔ منزل قریب ہے، منظر عجیب ہے نزول رحمت و نصرت قابل دید ہے، عند اللہ قبولیت کی امید ہے، راقم تو ناچیز عبید ہے، اساتذہ کی طرف سے حوصلہ افزائی کی شنید ہے۔ مصنفؒ مباحث اربعہ اور ان کے ملحقات کے بیان کے بعد آخر میں واضح کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا دلائل قابل احتجاج و استدلال ہیں، ان کے علاوہ احتجاج بلا دلیل ہے، تاکہ دلیل اور عدم دلیل کا فرق واضح ہو جائے، ورنہ آج تو ہر کوئی اپنے مطلب و دعا کیلئے بودے الفاظ کو بھی دلائل کہتے ہیں، جیسا کہ قادیانی اپنی ہفوات کو دلائل و براہین گردانتے ہیں، ایک مفکر نے پر جوش (عاری از ہوش) انداز سے اپنے شرک پر استدلال کیا، یہ کوئی گولی ہے جی؟ قبض کشا! جب انگریز کی گولی قبض کشا ہو سکتی ہے تو مولاعلیٰ مشکل کشا ہو سکتے ہیں۔ صدحیف ایسے استدلال و اعتقاد پر کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیلئے انگریز کی گولی کے سہارے کی ضرورت ہوگئی، امید ہے کہ احتجاج بلا دلیل کی بحث لانے کی غرض واضح ہوگئی ہوگی۔ اس پر کچھ تنبیہ ”تسکات ضعیفہ“ کے ذکر میں بھی موجود ہے۔

احتجاج بلا دلیل کی انواع: صاحب اصول الشاشیؒ کہتے ہیں ”احتجاج بلا دلیل“ کی چند قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ کہ ”عدم علت سے عدم حکم“ پر استدلال کرنا۔ حالانکہ وجود علت تو مانع نہ ہوتے ہوئے وجوب حکم کی دلیل ہے، لیکن عدم علت عدم حکم کی دلیل نہیں ہو سکتا ہے ایک علت نہیں کسی دوسری علت کے وجود سے ثبوت حکم ہو جائے، کیونکہ یہ تو ہم پڑھ چکے ہیں کہ ایک حکم کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم لجواز ثبوته من علل شتى۔

مثال: عدم علت سے استدلال کی مثال قول شوافع ہے ”القنن غیر ناقض لانه لم يخرج من السبيلين“ قنن وضو توڑنے والی نہیں کیونکہ سبیلین سے خارج نہیں ہوئی۔ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین ہے، جب علت نہیں تو حکم بھی نہیں، قنن کے باوجود وضو باقی ہے۔

جواب: ہم جواباً کہتے ہیں یہ استدلال بلا دلیل ہے، اس لئے کہ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین نہیں بلکہ خروج نجاست ہے، چاہے سبیلین سے ہو چاہے غیر سبیلین سے، خروج نجاست نقض وضو کی علت ہے، چنانچہ دم سائل اور پیپ کا ٹکنا ناقض وضو ہے کما فی الحدیث الوضوء من کل دم سائل، لیس فی القطرة من الدم وضوء الا ان یکون سائلا (دارقطنی) جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ خروج نجاست علت ہے نقض وضو کی تو ہم کہتے ہیں قنن میں بھی ناپاک رطوبتیں اور نجس اجزاء کا خروج ہوتا ہے، اس لئے منہ بھر قنن ناقض وضو ہے، عدم علت سے عدم حکم والا استدلال وافی اور کمزور ہے۔ وفی الحدیث: من اصابه قنن او

رعاف او قلص او مذی فلینصرف، فلیتوضاء ثم لیبن علی صلوٰتہ (ابن ماجہ)۔

مثال ۲: ”الاخ لا یعتقد علی الاخ، لانه لا ولاء بینہما“ ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک بن جائے تو آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان تولید و ولادت کا رشتہ نہیں (اصول و فروع میں ولادت کا رشتہ ہوتا ہے) دونوں بھائی برابر نسب کے ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے اصول و فروع میں نہیں تو آزادی بھی نہیں۔ وہاں عدم علت یہاں عدم ولادت۔

جواب: جواب میں ہم کہتے ہیں یہ ”استدلال فاسد“ ہے، اس لئے کہ آزادی کیلئے مالک و مملوک کے درمیان رشتہ ولادت پایا جانا ضروری نہیں بلکہ رشتہ محرمیت کافی ہے، اگر مالک و مملوک ذی رحم محرم ہوں تو مالک بننے ہی آزادی مل جائے گی۔ کما فی الحدیث: من ملک ذارحم محرم عتق علیہ غور کیجئے آزادی علاقہ محرمیت سے ہے نہ یہ کہ علاقہ ولادت ضروری ہے۔

مثال ۳: دراصل ہمارے مذہب کی تائید کیلئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے سوال و جواب کا ذکر کیا ہے، اگرچہ استدلال فاسد کی مثال بھی ہے، مقصود تمثیل کے بجائے تائید ہے یا تنزیل یوں تعبیر کر لیجئے کہ تائید بصورتہ تمثیل ہے کہ عدم علت سے استدلال واقعی بلا دلیل ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا: اگر دول کر عدا کسی کو قتل کر ڈالیں اور ایک نابالغ ہو تو کیا شریک فی القتل بالغ پر قصاص ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا نہیں اس لئے کہ ایک شریک نابالغ مرفوع القلم ہے، دوسرا شریک بھی قصاص سے بچ جائے گا کیونکہ جب بعض قتل (نابالغ) پر قصاص نہیں تو دوسرے پر بھی قصاص نہیں۔ بس اتنا سننا تھا کہ سائل نے بات کا رخ موڑتے ہوئے کہا: اگر باپ کسی دوسرے کو ملا کر سنگدلی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بیٹے کو قتل کر دے تو شریک فی القتل پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ تو مرفوع القلم نہیں؟ پہلے سوال میں بچہ مرفوع القلم تھا تو وجود علت کی وجہ سے شریک قصاص بچ گیا، یہاں مرفوع القلم نہ ہونا عدم علت ہے، تو قصاص واجب نہ ہونا چاہئے؟ کذا قال الشافعیؒ

جواب: مصنفؒ نے واضح کیا کہ یہ عدم علت سے استدلال درست نہیں، دلیل یہ ہے کہ عدم وجوب قصاص صرف مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں بلکہ اس کے مختلف اسباب ہیں، مثلاً مقتول قاتل کا مملوک ہو ہیقہ یا نہا تو بھی قصاص واجب نہیں ہوتا، یہ ضرور ہے کہ بیٹا باپ کا ہیقہ خرید اہو مملوک نہیں لیکن نسب و نسبت میں تو مملوک و ماتحت ہے، اس بنیاد و دلیل کی وجہ سے سنگدل باپ پر قصاص نہیں تو شریک قتل پر بھی قصاص نہیں، عدم وجوب قصاص کی یہ مستقل دلیل ہے۔ لہٰذا ثبت بعلہ

اخری، وہی ان فعل الاب غیر مضمون بالقصاص فی حق الابن لحدیث انت و مالک لابیہ (مسند احمد ۲/۲۰۴) فاورث شبه الملک فانه، را القصاص فی جزء الفعل، فاندفع عن کلہ۔ و فی الحدیث ایضاً: لا یقاد الوالد بالولد (ترمذی ۱/۱۶۸)۔ قاتل بچہ پر قصاص نہیں مرفوع القلم ہونے کی وجہ سے تو اس کی وجہ سے شریک بھی بچ گیا۔ سنگدل باپ پر قصاص نہیں بیٹے کے نسبت مملوک و ماتحت ہونے کی وجہ سے تو شریک قتل پر بھی قصاص نہیں دونوں میں علت و دلیل جدا جدا ہے، عدم علت استدلال سے کہئے حافظ خدا ہے!

تائید: هذا بمنزلة ما یقال لم یمت فلان لانه لم یسقط من السطح میں تمبیجا سجد دیا کہ عدم علت سے استدلال

فاسد ہے، یہ رائے کاسد ہے ورنہ تو یہ ایسے ہے کہ کوئی ابلہ کہے: فلاں شخص نہیں مرا (بھائی دلیل کیا ہے؟) اس لئے کہ چھت سے نہیں گرا، واہ کیا استدلال ہے؟؟ چھت سے گرنا مرنے کی علت ہے، جب سقوط من السقف علت نہیں تو مرا بھی نہیں، عدم علت سے عدم حکم ہے نا؟ حالانکہ ادنی تامل سے بات واضح ہے کہ موت کے اسباب کئی ہیں کسی دوسری وجہ سے بھی واقع ہو سکتی ہے۔ یہ تو بدیہ البطلان ہے۔

استثنائی صورت: الا اذا كانت۔۔۔۔۔ یہ مستثناء منقطع ہے، پوری عبارت یوں ہے ”الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم احتجاج بلا دلیل فی کل وقت من الآوقات الا وقت كون العلة منحصرة فی معنى“۔۔۔۔۔ بحث سابق میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ ”عدم علت سے عدم حکم“ پر استدلال کرنا احتجاج بلا دلیل ہے، استدلال صحیح نہیں! اب ایک استثنائی صورت پیش کر رہے ہیں کہ ہاں ایک ایسی صورت ہے جہاں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہو سکتا ہے، صورت یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو کہ جس کی علت صرف ایک ہو، علت حکم ایک ہی معنی میں منحصر اور بند ہو، تو وہاں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہے، کیونکہ یہاں علت معلول لازم ملزوم ہیں گویا وجود لازم سے وجود ملزوم پر استدلال اور انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم پر استدلال ہوا، یہ درست ہے۔

مثال ۱: اس کی صورت بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، جیسے ہم نے فصل اول میں ”جزاً بما کسبا نکالا من اللہ“ میں عموم ”ما“ پر موصوف ہی کا قول پڑھا تھا، وہاں بھی عدم وجوب ضمان یہاں بھی عدم وجوب ضمان، نہ ہوں حیران، قریب ہے اختتام، اللہ کا عظیم احسان۔

کسی نے ایک کثیر غصب کی اور اسے ہلاک کر دیا تو ضمان غصب واجب ہے، لیکن مغضوبہ باندی حاملہ تھی، اس کے ساتھ وہ بچہ بھی ہلاک ہو گیا، باندی ہلاک، مغضوبہ باندی کا بچہ بھی ہلاک، بات آن بچہ کی وجوب ضمان غصب پر، باندی کی ضمان تو واجب ہوگی، کیونکہ غاصب نے مغضوب عنہ کے قبضہ و ملک سے غصب کی اسے مملوکہ سے محروم کر دیا، ہاں بچہ کی ضمان واجب نہیں کیونکہ بچہ تو غصب نہیں ہوا، بچہ تو مغضوب عنہ کے قبضہ میں نہ تھا بلکہ لطن امہ میں تھا، وجود غصب سے وجود ضمان، عدم وجود غصب سے عدم وجود ضمان غصب، فاذا لم يتحقق الغصب فيه (الولد) لا يكون مضمونا، لانّ علة ضمان الغصب هو الغصب، فتكون العلة منحصرة فيه۔ وجہ وہی ہے کہ وجوب ضمان غصب کی علت صرف ایک ہے، اسی معنی میں منحصر ہے، برخلاف مذکورہ بالا صورتوں کے کہ ان کی علتیں اور اسباب کثیر ہیں۔ لا يلزم ضمان الغصب اصلا الا بالغصب، ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغضب لازما للضمان، فكان القصاص لازما للقصاص، و انتفاء اللازم يدلّ علی انتفاء الملزوم۔

مثال ۲: جس طرح وجوب ضمان غصب کی علت ایک ہے، اسی طرح قصاص فی النفس کے وجوب کی علت بھی

ایک ہے، یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلى (البقرة ۱۷۸) و کتبنا علیہم فیہا انّ

النفس بالنفس --- (المائدہ ۳۵) صریح ترد لائل ہیں وجوب قصاص کی علت قتل ہے، اصول کی تطبیق یہ ہے کہ ”مقدمہ قتل“ میں دو گواہوں نے گواہی دی، شاہدین اور شہادت کی شرائط پوری تھیں، بیان شاہدین صریح غیر مشکوک تھا، قصاص کا فیصلہ دے دیا گیا اور نافذ بھی کر دیا گیا۔ پھر بعد میں گواہوں نے رجوع کر لیا (حالانکہ قاتل قصاص قتل ہو چکا) تو گواہوں پر قصاص واجب نہ ہوگا بھلے رجوع کر لیا۔ کیونکہ ان کی طرف سے قتل تو نہیں پایا گیا، اگرچہ شہادت دی لیکن شہادت وجوب قصاص کی دلیل نہیں، انقضاء قتل سے انقضاء قصاص ہوا۔ فافہم۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ إِذْ وَجُودُ الشَّيْءِ لَا يُوجِبُ بَقَاءَهُ، فَيُصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ لَوْ ادَّعَى عَلَيْهِ أَحَدٌ رِقَا ثُمَّ جَنَى عَلَيْهِ جَنَایَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَرْشُ الْحَرِّ لِأَنَّ إِيْحَابَ أَرْشِ الْحَرِّ إِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيلٍ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا: إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ رُدَّتْ إِلَى أَيَّامِ عَادَتِهَا، وَالزَّائِدُ اسْتِحَاضَةٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبَدَمِ الْإِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا، فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ، وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتَحَاضَةٌ فَحَيْضُهَا عَشْرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْإِسْتِحَاضَةَ، فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشْرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيدُ عَلَى الْعَشْرَةِ، وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَا دَلِيلَ فِيهِ إِلَّا حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرَهُ مِيرَاثَهُ، وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالِ فَقْدِهِ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ، فَانْدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ.

”اسی طرح استصحاب حال سے تمسک کرنا بلا دلیل استدلال ہے، اس لئے کہ کسی چیز کا موجود ہونا اس کے دائمی بقاء کو ثابت نہیں کرتا، تو وہ استصحاب حال رفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے سو لازم کرنے کی صلاحیت کے، اسی بناء پر کہ استصحاب حال رفع کی صلاحیت رکھتا ہے ہم نے کہا: مجہول النسب پر کسی نے اگر غلام ہونے کا دعویٰ کر دیا تو پھر اس پر کوئی جنایت و زیادتی کی تو اس جنایت کرنے والے پر آزاد کی دیت و تاوان واجب نہ ہوگا، کیونکہ آزاد کی دیت لازم کرنا ہے، تو دلیل کے بغیر ثابت نہ ہوگا، اسی اصول پر تفریع کرتے ہوئے ہم نے کہا: جب حیض میں خون دس دنوں سے بڑھے اور عورت کی دس دنوں سے کم کی عادت معلوم ہے تو حیض کا حکم عادت کے دنوں تک لوٹے گا اور باقی استحاضہ ہونگے، اس لئے تحقیق عادت سے زائد دنوں والا خون ایک طرف حیض سے ملا ہوا ہے اور دوسری طرف استحاضہ سے، تو یک وقت دونوں باتوں کا احتمال ہوا، پھر اگر ہم نے عادت ٹوٹنے اور بدلنے کا حکم لگا دیا تو بلا دلیل ہم نے عمل لازم کیا۔ اسی طرح حکم ہے جب عورت ابتداء سے بالغ ہونے کے ساتھ

مستحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا، اس لئے کہ دس سے کم حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے، پھر اگر ہم نے رفع حیض کا حکم لگا دیا تو بلا دلیل عمل لازم کیا، برخلاف دس ایام کے بعد والے خون کے بارے میں دلیل قائم ہونے کی وجہ سے اس پر کہ حیض دس ایام سے زائد نہیں ہوتا۔ اسی بات کی دلیل میں سے ہے کہ استصحاب حال میں دلیل نہیں ہے مگر رفع کرنے کی سوائے الزام کے مفقود کا مسئلہ، کیونکہ اس مفقود کا غیر اس کی وراثت کا حق دار نہیں ہوتا اگر اسکے رشتہ داروں میں سے کوئی مر گیا اسکی گمشدگی کی مدت میں تو یہ بھی اس کا وارث نہ ہوگا، دوسرے کا حقدار ہونا بلا دلیل رفع ہو اور اس مفقود کے لئے استحقاق بلا دلیل ثابت نہ ہوگا۔

استصحاب حال سے استدلال: ”استصحاب حال“ کا مطلب ہے کہ فی الحال ایک حکم ثابت ہے اس بناء پر کہ گزشتہ زمانے میں ثابت تھا، یعنی سابقہ حالت والے حکم کو برقرار سمجھنا۔ ”هو الحكم بثبوت امر في الحال بناء على انه كان ثابتاً في الزمان الاول“ یہ استصحاب حال ہے۔ بتلائے آپ پر بھی استصحاب حال ہے، آغاز کتاب میں سمجھ نہیں آتی تھی تو آخر میں بھی اصول الشاشی سمجھ نہیں آتی؟ اب سمجھ آتی ہے تو استصحاب حال نہ رہا۔ یہی مصنف کہتے ہیں، جسطرح عدم علت سے عدم حکم پر احتجاج بلا دلیل ہے اسی طرح استصحاب حال سے تمسک کرنا ثبوت و الزام شیء پر بھی احتجاج بلا دلیل ہے، جلدی پڑھ لیجئے وقت قلیل ہے، دلیل یہ ہے کہ دیکھئے! ایک شیء زمانہ ماضی میں موجود تھی تو لازم ہے کہ زمانہ حال میں بھی موجود ہو؟ نہیں! کتنی اشیاء و افراد پہلے تھے اب نہیں، کتنے طلبہ آغاز سال میں تھے آخر سال میں نہیں، وجود شیء بقاء شیء کو مستلزم نہیں کل موجود آج غیر موجود، ہل انک حدیث الجنود کل کتنے تھے آج نہیں: بقول کے:

مئے نامیوں کے نشان کیسے کیسے زمین کھا گئی آسمان کیسے کیسے

الفرص استصحاب حال سے استدلال احتجاج بلا دلیل ہے۔

قول احناف: مذکورہ طور سے ثابت ہو چکا ہے کہ ”استصحاب حال“ سے استدلال درست نہیں اور یہی حنفیہ کا قول ہے، اس میں مزید اتنی وضاحت ہے کہ ”استصحاب حال“ الزام شیء اور ثبوت شیء کی دلیل نہیں ہو سکتا، ہاں دفع شیء کی دلیل ہو سکتا ہے، آگے مثالوں سے بات واضح ہوگی ان شاء اللہ!

قول شوافع: حضرات شافعیہ کہتے ہیں ”استصحاب حال“ سے استدلال درست ہے، یہ صحیح استدلال ہے احتجاج بلا دلیل نہیں، لزوم شیء، دفع شیء دونوں کی دلیل ہو سکتا ہے، اے احناف! دفع شیء کیلئے دلیل ہے تو کہہ دیجئے لزوم شیء کیلئے بھی دلیل ہے۔

جواب: ”استصحاب حال سے استدلال“ کے عنوان سے مفصل وضاحت گزر چکی ہے کہ یہ الزام شیء کیلئے دلیل نہیں بن سکتا، یہ احتجاج بلا دلیل ہے، آئیے تفریعات و تمثیلات سے مزید وضاحت کرتے ہیں۔

تفریع: او علی هذا قلنا مجهول النسب صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مجهول النسب ہے، پتہ نہیں کہ کس کا بیٹا ہے کس خاندان کا ہے؟ ایسے مجهول النسب پر کسی نے دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا ”غلام“ ہے، اب اس کی آزادی مشکوک ہو گئی، ثبوت

حریت کی کوئی دلیل ہے نہیں (کہ کوئی کہہ دے کہ یہ آزاد ہے فلاں کا بیٹا ہے، فلاں خاندان کا ہے) ادھر ”رقیت“ کا دعویٰ موجود ہے۔ اتنی بات واضح ہو چکی، پھر یہ واقعہ پیش آیا کہ مجہول النسب پر دعویٰ کرنے والے نے جنایت کر دی، زنی کر دیا، ہاتھ توڑ دیا، معاملہ عدالت میں پہنچا، جرم ثابت ہو گیا تو جانی پر دیت لازم ہے، اب مسئلہ یہ کھڑا ہوا کہ آزاد کی دیت لازم کریں یا رقیق کی دیت؟ کیونکہ آزاد کی دیت کی مقدار زیادہ ہے، رقیق کی دیت کی مقدار کم ہے کما قرأنا فی کثر الدقائق مجہول النسب کی دعویٰ رقیق سے پہلے کی حالت کو دیکھیں یعنی استصحاب حال سے استدلال کریں تو پھر آزاد والی دیت لازم ہونی چاہئے اور یہ الزام شیء ہے اگر دعویٰ رقیق کے بعد والی حالت کو دیکھا جائے تو رقیق والی دیت لازم ہونی چاہئے۔ استصحاب حال سے لزوم شیء پر استدلال نہیں ہو سکتا تو غلام والی دیت لازم ہوگی۔

تفریع ۲: بلا دلیل ثبوت شیء پر استدلال درست نہیں، مزید تفریع سے سمجھایا جا رہا ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کی ”عادت حیض“ سات ایام ہے، پھر صورت یہ پیش آئی کہ تیرہ یوم تک مسلسل خون جاری رہا، ہم تین حصے یوں سمجھ سکتے ہیں۔ ۱۔ سات ایام ۲۔ آٹھویں سے دسویں یوم تک متردد ۳۔ گیارہویں سے تیرہویں یوم تک حتما استحاضہ۔ نمبر ایک کا حیض ہونا یقینی ہے کہ حسب عادت ہے، نمبر تین کا استحاضہ ہونا حق ہے کہ فوق العشرۃ ہے۔ رہا نمبر دو بیچ کے تین دن جن کی ابتداء حیض سے متصل ہے اور انتہاء استحاضہ سے ملحق ہے۔ دونوں احتمال ہیں عادت کو دیکھیں تو سات ایام حیض، باقی سب استحاضہ۔ عادت ٹوٹنے اور بدلنے کا حکم لگائیں تو دلیل نہیں، کیونکہ سات کے بعد والے تین ایام کا حیض قرار دینا لزوم شیء ہے بالغہ پر، جو بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتا، اس لئے سات کے بعد والے ایام دم کو استحاضہ قرار دیں گے، کہ یہ دفع شیء اور ختم حیض کا حکم لگانا ہے۔ دلیل تو حیض کی بھی نہیں اور استحاضہ کی بھی نہیں تو دفع شیء کیلئے استصحاب حال کو دلیل قرار دے دیا گیا۔ حیض نہیں!

اسی طرح جب بالغہ کو پہلی بار حیض آیا اور دس دن سے تجاوز کر گیا، مثلاً پہلی بار چودہ یوم خون آتا رہا تو اب کیا حکم ہو، عادت ہے نہیں کیونکہ یہ مبتداء ہے متعاده نہیں۔ بلا دلیل حکم لگا نہیں سکتے تو دس یوم تو حیض شمار ہو گئے، اور مافوق العشرۃ استحاضہ، کیونکہ حیض تو دس یوم سے زائد ہو نہیں سکتا اور عادت معروفہ نہ ہونے کی وجہ سے دس سے کم کی دلیل ہے نہیں و فی الحدیث: اقل الحيض للحجۃ البکر و الثیب ثلثة ایام و اکثر ما یکون عشرة ایام، فاذا زاد فہی مستحاضۃ (دارقطنی) دلیل آخر: ”استصحاب حال“ کے دلیل الزام نہ ہونے اور دلیل دفع ہونے پر مسئلہ مفقود بھی متفرع ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی لاپتہ ہو جائے اسے مفقود کہتے ہیں، پھر زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ لاپتہ شخص کو اس کے مال و عیال کے حق میں زندہ سمجھا جاتا ہے، اس کو زندہ سمجھنا یہ ”استصحاب حال“ سے استدلال ہے، مفقود الخیر ہونے سے پہلے زندہ تھا اب بھی زندہ سمجھا جا رہا ہے، اسی کا اثر اور نتیجہ ہے کہ مفقود کے مال میں کوئی رشتہ دار وراثت کا مستحق نہ ہوگا، مفقود کا وارث نہ ہوگا، یہ دفع شیء ہے، اسی حالت فقدان میں اگر اس کا کوئی رشتہ دار انتقال کر گیا تو میت کے ترکہ میں اس مفقود کا حصہ ثابت نہ ہوگا، اگرچہ اسے زندہ تصور کیا جا رہا ہے، لیکن چونکہ ”استصحاب حال“ دلیل الزام نہیں اس لئے مفقود کا حصہ قریبی مورث کے ترکہ میں ثابت نہ ہوگا، یہ الزام شیء ہے۔

خلاصہ یہ کہ: مفقود کے مال میں میراث جاری نہ ہونا یہ دفع شیء ہے، استصحاب حال سے یہ استدلال درست ہے مفقود کا استحقاق قریبی مورث کے مال میں ثابت کرنا الزام شیء ہے، یہ استدلال درست نہیں حنفیہ کا یہی قول ہے ”استصحاب حال سے الزام شیء کیلئے استدلال واجتہاد بلا دلیل ہے، دفع شیء کیلئے صحیح ہے۔“

تنبیہ: مصنف کے انداز سے مترشح اور ثابت ہوتا ہے کہ ”مسئلہ مفقود“ مذکورہ اصول کیلئے دلیل ہے، لیکن اسے یوں تعبیر کرنا کہ مذکورہ اصول ”مسئلہ مفقود“ میں بھی دلیل ہے زیادہ موزوں ہے کما قال المحشی: حاصل الجواب ان استصحاب الحال دلیل علی هذه المسئلة (واما كون هذه المسئلة دليلا علی ان استصحاب الحال حجة للدفع، فغير مسلم)۔

فَبَانَ قِيلَ: قَدْ رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحَ أَنَّهُ قَالَ: لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ! لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرَدْ بِهِ، وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ، قُلْنَا: إِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُدْرِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ، وَلِهَذَا رَوَى أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ، فَقَالَ: مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيهِ؟ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَكِ، فَقَالَ: وَمَا بَالُ السَّمَكِ لَا خُمْسَ فِيهِ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ. وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ،

”پھر اگر اعتراض کیا گیا تحقیق امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ عنبر مچھلی میں خمس نہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں صریح دلیل وارد نہیں یہ بھی عدم دلیل سے تمسک کرنا ہوا؟ جواب میں ہم کہتے ہیں یہ ان کی طرف سے عذر کے بیان میں ذکر کیا گیا (نہ کہ استدلال میں) اس بارے میں کہ انہوں نے عنبر مچھلی میں خمس کے واجب ہونے کا قول اختیار نہیں کیا، اسی لئے تو منقول ہے کہ امام محمدؒ نے ان سے دریافت کیا عنبر میں خمس کے متعلق! سو کہا ”عنبر کو کیا ہے کہ اس میں خمس نہیں؟ جواب میں فرمایا: اس لئے کہ یہ مچھلی کی مثل ہے، پھر کہا: تو مچھلی کو کیا ہوا اس میں خمس نہیں؟ تو امام صاحبؒ نے جواب میں فرمایا کیونکہ پانی کی مثل ہے اور اس میں خمس نہیں (تو پانی میں موجود مچھلی میں بھی خمس نہیں یہ دلیل ہے) اللہ تعالیٰ بہتر و برحق جانتے ہیں تمام شد“

مذکورہ اصول پر سوال: ماشاء اللہ اس فصل میں ”احتجاج بلا دلیل“ کے صحیح نہ ہونے کو خوب واضح کر دیا، کہ بلا دلیل استدلال درست نہیں، استدلال واجتہاد دلیل سے ہوتا ہے۔ معترض نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک جملے کو لیکر اعتراض کر دیا، جناب آپ کہتے ہیں ”احتجاج بلا دلیل“ صحیح نہیں؟ آپ کے امام نے خود غیر دلیل سے استدلال کیا ہے؟ چنانچہ مذکور ہے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا: ”لا خمس في العنبر، لان الاثر لم يرد به“ عنبر میں خمس واجب نہیں اس لئے کہ اس کی بابت حدیث وارد نہیں۔ ”لان الاثر لم يرد به“ پر غور کیجئے ذرا ”جد بلم“ کی گردان اور لفظی معنوی عمل دہرا لیجئے! بات سمجھ میں آجائے گی کہ آنجناب کے امام نے عدم دلیل سے احتجاج کیا ہے آپ کہتے ہیں احتجاج بلا دلیل درست نہیں؟ اب تو

مان لیجئے کہ احتجاج بلا دلیل درست ہے؟

جواب: بہت خوب! کیسا اعتراض کیا ذرا سنبھل کر جواب سمجھئے! عذر و حجت اور اعتذار و احتجاج کا فرق دیکھ لیجئے! ان شاء اللہ سات طبق روشن ہو جائیں گے، احناف کے امام بھی مسلم، اصول بھی مسلم، عزائم بھی معصم، جواب بھی مستحکم، یہ سب اللہ کا ہے کرم۔ امام صاحبؒ نے یہ اعتذار کہا کہ میرا اصول ہے قرآن و حدیث کو مقدم رکھتا ہوں قیاس آخری حجت ہے، قیاس کا تقاضہ ہے غنبر میں خُمس نہ ہو، حدیث پاک وارد ہوتی تو قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو سینے سے لگاتے خُمس لاگو کرتے، لیکن میں نے قیاس دلیل شرعی پر عمل کرتے ہوئے کہا: غنبر میں خُمس واجب نہیں پوچھنے والے نے استفسار کیا آپ نے قیاس پر عمل کیا؟ تو امام صاحبؒ نے کہا: میرا عذر سنئے کہ حدیث وارد نہیں! جب حدیث وارد نہیں تو حجت شرعی قیاس پر عمل کیا اور کہا: غنبر میں خُمس واجب نہیں اس لئے کہ حدیث وارد نہیں! یہ اعتذار ہے احتجاج نہیں اور اعتذار کی صورت میں اعتراض نہیں اصول بحال مسلم ہے۔

قرینہ: رہی یہ بات کہ احتجاج بلا دلیل نہ ہونے کی کیا دلیل ہے تو ذرا آگے پڑھئے تصریح بھی ملے گی تسلی بھی ہوگی، چنانچہ امام صاحبؒ سے تلمیذ رشید محمد بن حسن الشیبانیؒ نے دریافت کیا: استاذ یم ما بال العنبر؟ غنبر کا کیا حکم ہے؟ اس میں خُمس ہے؟ جواب ملا نہیں بلکہ دلیل بھی فرمادی کہ حاصل من الماء ہونے کی وجہ سے مثل مکہ ہے۔ تشہ تلمیذ نے عرض کی ما بال السمک؟ مچھلی کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: اس میں خُمس واجب نہیں! کیونکہ پانی کی مثل ہے۔ سمندروں کے پانی میں خُمس نہیں، مچھلی میں خُمس نہیں، غنبر میں خُمس نہیں ”لانہ کالسمک“ پر غور کرنے سے معلوم ہوا یہ احتجاج بلا دلیل نہیں بلکہ استدلال بال دلیل ہے۔

وجوب خُمس: یہ بھی سمجھ لیجئے! کہ خُمس کا عدم وجوب قیاس کے مطابق کیسے ہے؟ دراصل خُمس واجب ہوتا ہے مال غنیمت میں اور مال غنیمت وہ ہے جو جہاد سے کفار کے اموال ہاتھ لگیں، یعنی کفار کے قبضے سے لی گئی اشیاء مال غنیمت ہیں، پانی پر تو کسی کا قبضہ نہیں، تو پانی سے برآمد شدہ چیز کفار کے قبضہ سے حاصل نہ ہوئی، جب کفار کے قبضہ سے نہیں تو اس میں خُمس واجب نہیں۔ ”والعنبر لیس من الغنائم، لان الغنیمۃ ما تؤخذ من ایدی العدو با یحاف الخیل والרכاب، والعنبر مستخرج من البحر، والمستخرج من البحر لم یکن فی ایدی العدو قط“۔

عنبر کیا ہے؟: سطور بالا میں زیر توضیح عبارت کا مقصد واضح ہو چکا کہ یہ اعتراض عدم تامل کی بناء پر کیا گیا اور امام صاحبؒ کے اعتذار کو احتجاج سمجھ کر اعتراض کر دیا۔ حالانکہ غنبر میں خُمس نہ ہونے کا مسئلہ مدلل ہے یہ حکم عنبر ہوا۔ یہ بھی سمجھ لیں کہ حقیقت عنبر کیا ہے؟ بلقظہ درج ہے ”البحار اذا تلاطمت فیہ الامواج صار منها الزبد، ولا یزال یضرب الريح بعضها علی بعض حتی یمکث ما صفا من الزبد، فینعقد عنبراً ثم ینجمد، فیقذفہ الماء الی الساحل، ویذهب مالا ینعقد من الزبد جفاء، والیہ اشیر فی قوله تعالیٰ: فاما الزبد فیذهب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض“ (الرعد ۱۷)

مسکلمہ: لؤلؤ جو سمندر میں صدف سے برآمد ہوتا ہے اس میں بھی خمس نہیں۔ ثم کذا لا خمس فی اللؤلؤ، لانه ماء مطر الربیع يقع فی الصدف، والصدف حیوان یخلق فیہ اللؤلؤ، ولا شیء فی الماء فیما یوجد من حیوان کظبی السمک۔ ☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

وعلى هذا تم بتوفيق الله العزيز في حجرة المسجد النور تسويد الكتاب المسمى بـ "محبوب الحواشي على اصول الشاشي" يوم الاربعاء على الساعة ثنتا عشر واثناعشرون (دقيقة) حادى عشر من الشهر العظيم رمضان المبارك سنة الف واربع مائة وثلثين من الهجرة النبوية، على صاحبها الف الف تحية وعلى سائر الصحابة والتابعين وعلى المحدثين والمجتهدين والمتبعين الى يوم الدين، فالحمد لله على ذلك، والشكر على عطائك، والمدح على نوالك كما يليق بعظمتك وجلالك

محبوب احمد غنى عنه بهالپوری

الخطيب بجامع النور كراتشي

۱۱/۰۹/۱۴۳۰ھ، ۰۹/۰۹/۲۰۰۹ء

نَحُونَا نَحُوْكَ يَا نَقِيْبِيْ نَحُونَا نَحُوْ الْاَلْب مِنْ رَقِيْب

درجہ اولی کے طلبہ، عامہ کی طالبات و دراسات کے لئے گراں قدر تحفہ

تَعْلِيْمُ النُّحُوْ

مع تمرینات

تألیف

مولانا محبوب الرحمن صاحب دہلی

○ فاضل، جامعۃ العلوم کبیرہ والا ○ خطیب، جامع مسجد نور
○ مدرس، مہند القیل الاسلامی و جامعہ مصباح العلوم غزنیہ

اس کتاب میں طلبہ و طالبات کی علمی بنیاد کی مضبوطی اور استعداد بڑھانے کیلئے
ہر بحث کے ساتھ مشقی سوالات اور عربی عبارات دی گئی ہیں جن کے حل
کرنے سے ہر بحث از براور ذہن میں پیوست ہو جاتی ہے جو کتاب دانی اور
عبارت خوانی مع روانی میں مدد و معاون ہوگی اَلْجُهْدُ مِنْ اَوَّلِ الْمَقَارِ مِنْ اللّٰهِ

